



روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام

علی‌اکبر علیخانی و همکاران





روش‌شناسی
در مطالعات سیاسی اسلام

علی‌اکبر علیخانی و همکاران

مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع)



روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام

علی‌اکبر علیخانی و همکاران

ناشر: دانشگاه امام صادق (ع)
طرح جلد: رسول خسرو بیکی
صفحه‌آرایی: سمیه پاشائی
شمارگان: ۱۵۰۰
چاپ اول: بهار ۱۳۸۶
لیتوگرافی: تارنگ
چاپ: جمالی
صحافی: صدف
قیمت: ۷۵۰۰ تومان
شابک: ۶-۲۹-۷۷۴۶-۹۶۴
ISBN: 964-7746-29-6

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع) ص.پ. ۱۵۹-۱۴۶۵۵ تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱

علیخانی، علی‌اکبر، ۱۳۳۷-
روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام / علی‌اکبرعلیخانی و ... [و دیگران]- تهران: دانشگاه امام صادق (ع) ۱۳۸۶.
۶۹۵ ص. - (دانشگاه امام صادق (ع) ۴۰)
ISBN: 964-7746-29-6
۷۵۰۰۰ ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
کتابنامه: ص. ۶۹۵
اسلام و سیاست ـ تحقیق ـ روش‌شناسی./ دانشگاه امام صادق (ع) . مرکز تحقیقات
BP۲۳۱/ع ۸۲ ر ۹ ۲۹۷/۴۸۳۲
کتابخانه ملی ایران ۸۵۰۴۶۹۶۵ م

فهرست اجمالی

بخش اول: تدوین روش برای مطالعات سیاسی اسلام

بخش دوم: بررسی انتقادی روش در فلسفه و اندیشهٔ سیاسی اسلام

بخش سوم: بررسی انتقادی روش در فقه سیاسی

بخش چهارم: کاربرد روشهای غربی در مطالعات سیاسی اسلام

فهرست تفصیلی

بخش دوم: بررسی انتقادی روش در فلسفه و اندیشهٔ سیاسی اسلام

روش‌شناسی فهم فلسفهٔ سیاسی اسلامی / محسن رضوانی

روش و سیاست در فلسفهٔ اسلامی / محمد پزشکی

پژوهش و باور / دکتر حاتم قادری

موانع روش‌شناختی نوآوری در تحقیقات سیاسی اسلام / دکتر علی‌اکبر علیخانی

ویژگیهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت / حجةالاسلام دکتر منصور میراحمدی

روش در فقه سیاسی: آسیب‌ها و بایستگی‌ها / رضا باقری

بخش چهارم: کاربرد روشهای غربی در مطالعات سیاسی اسلام

کاربرد تحلیلهای گفتمانی در مطالعات سیاسی اسلامی / دکتر غلامرضا بهروز لک

جایگاه هرمنوتیک در پژوهشهای سیاسی اسلامی / دکتر بهرام اخوان کاظمی

هرمنوتیک و مطالعات اسلامی / دکتر سید صادق حقیقت

هرمنوتیک، پولتیک یا اجتهاد سیاسی / دکتر محمدجواد جاوید

سخن ناشر

فلسفه وجودی دانشگاه امام صادق(ع) که ازسوی ریاست محترم دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی متعهد، باتقوا و کارآمد در عرصه عمل است تا از این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در عرصه نظر و عمل به انجام رساند. از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری دانست که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد زیرا علم بدون تزکیه، پیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح جامعه باشد، عاملی مشکل ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد. از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهره‌مندی از نتایج آنهاست. از این منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به‌حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی ـ پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیّت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق(ع) درواقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که «ربع قرن» تجربه شده و هم اکنون ثمرات نیکوی این شجره طیبه در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیّت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیانگذاران این نهاد است

که امید می‌رود در طلیعه دور جدید فعالیّتش بتواند بـه توسـعه و تقویـت آنهـا در پرتـو عنایات حضرت حق‌تعالی، اهتمام ورزد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع) باتوجه به شـرایط، امکانـات و نیازمنـدی جامعه در مقطع کنونی، با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پروهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی ـ کارکردی آن‌ها، و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتـایج این پژوهش‌ها در سال جاری و به مناسبت بیست و پنجمین سـالگرد تأسیس دانـشگاه امـام صـادق(ع)، درقالـب کتـاب، گـزارش، نـشریات علمـی و... تقـدیم علاقـه‌منـدان می‌گردد. هدف از این اقدام، ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند، درک کاستی‌هـا و اصـلاح آنهاست تا زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم آید.

امید آنکه با گسترش کمی و کیفی دانشگاه‌های اسلامی در کشور و توسـعه آن‌هـا در افقی جهانی، شاهد ظهور انوار «علم مفید»ی باشیم که راه‌گشای جهانیان در گذار از شرایط کنونی برای نیل به سعادت واقعی باشـد. در ایـن راسـتا انتـشارات دانـشگاه امـام صادق(ع) آمادگی کامل خود را برای دریافت و انتشار کلیه آثاری که با ایـن هـدف تهیه و تولید شده‌اند ـ اعم از منظرهای انتقادی، تحلیلـی، توصـیفی و کـاربردی ـ اعـلام می‌دارد.

معاونت پژوهشی

مقدمه

بررسی‌ها نشان می‌دهد در موضوع روش‌شناسی در مطالعات و تحقیقات سیاسی اسلام، منابع چندانی وجود ندارد و این در حالی است که روزانه حجم قابل توجهی متون سیاسی مرتبط با اسلام در جهان منتشر می‌شود. اگرچه اغلب این مباحث تحلیلهای ژورنالیستی است اما آثار پژوهشی نیز در میان آنها وجود دارد و البته حجم تولیدی این آثار در ایران و کشورهای اسلامی بیشتر است. اگر گام اولِ تحقیق، تحلیل و نگارش را روش بدانیم، آیا این ضعف روش و فقر روش شناختی، بر پژوهشهای این حوزه تأثیرات منفی برجای نمی‌گذارد؟ یا آنها دچار خلأ و نقصان نمی‌کند؟ یا دست کم موجب نمی‌شود که مباحث دقیق و نظریه‌های متقن در حوزه مطالعات سیاسی اسلام پدید نیایند؟ اگر پاسخها تا حدی نیز مثبت باشد ارزش و اهمیت بالای انجام پژوهشهایی در این موضوع روشن خواهد شد.

در یک نگاه ساده، «روش» راه و ابزاری است که ما را در جهت فهم و حل مسئله‌ها ـ بهتر ـ به مقصد می‌رساند و امروزه مباحث روش و روش‌شناختی، در پیوند با مباحث ذهن، زبان و معرفت شناختی، به حدی پیچیده و فربه شده‌اند که خود به یک موضوع علمی تبدیل گشته‌اند. این امر یک مشکل اساسی برای پژوهشگران ایجاد کرده است و آن اینکه اگر بخواهند روش یا نظریه‌های روش‌شناختی را در این سطح فراگیرند، وقت برای پرداختن به حوزه مورد علاقهٔ‌شان باقی نمی‌ماند و عمدهٔ زمان

صرف فهم و درک مباحث روش‌شناختی ـ و معرفت‌شناختی ـ می‌شود، و اگر بخواهند بدون پرداختن به روش در گسترهٔ فوق‌الذکر، به مباحث تخصصی خود بپردازند اولاً خودشان دغدغه و نگرانی دارند که نکند مباحثشان دارای ضعف و نقصان باشد و ثانیاً از هر طرف مورد سرزنش قرار می‌گیرند و ثالثاً رسم چنان شده که ابتدای هر پژوهشی از روش پرسش می‌کنند.

به نظر می‌رسد گستردگی و پیچیدگی مباحث روش‌شناختی دو پیامد مهم به دنبال داشته باشد، اول اینکه با تبدیل شدن این مباحث به یک موضوع و رشتهٔ علمیِ مستقل، آنها را از حیّز انتفاع بیندازد، و اصلِ «روش برای علم»، به اصل «روش برای روش» تبدیل گردد. دوم اینکه در نهایت یک «بی‌روشی» یا «خود روشی» در مجامع علمی و بین پژوهشگران پدید آید، و هرکس بدون توجه به مباحث روش‌شناختی ـ که خود به ادبیات فربه و موضوع مستقلی تبدیل شده‌اند ـ راه خودش را برود و مدعی شود روش او این است. پرسشی که پیش می‌آید اینکه اگر روش، شیوهٔ پژوهش و تفکر و راه فهم وحل بهترِ مسأله‌ها را به محقق می‌آموزد، اساساً چگونه کسی بدون فراگرفتن روش دانشمند می‌شود؟ بنابراین هر پژوهشگر و دانشمندی لاجرم بهره‌ای از روش و مباحث روش‌شناختی دارد. پاسخ اینکه این حرف درست است ولی آن بهره در حدی نیست که آن دانشمند خود را روش‌شناس بنامد یا توانسته باشد در حد قابل قبول به مطالعه و فهم نظریه‌های روش‌شناختی، ـ که ارتباطی تنگاتنگ با مباحث «معرفت‌شناسی» و به تبع آن مباحث مربوط به «ذهن» و «زبان» دارند ـ نائل شده باشد. در نتیجه مشکل همچنان باقی است و خطر بروز دو پیامدِ پیش گفته وجود دارد.

به نظر نگارنده در صورت رسیدن به مرحلهٔ بی روشی یا خود روشی، دو نکته قابل ذکر خواهد بود، اول اینکه این مرحله، می‌تواند یک مرحلهٔ تکاملی از روش باشد که خود معلول تنوع و گستردگی مباحث روشی، و تبدیل شدن آنها به یک موضوع مستقل یا یک رشته علمی است. دوم اینکه دانشمندانی می‌توانند بحث بی‌روشی یا خود روشی را مطرح کنند که صاحب اندیشه، نظریه، و مکتب باشند و بتوانند ادعا کنند

روشِ مختصِ اندیشه و نظریه خود را نیز خودشان ارایه کرده‌اند.

در مورد مطالعات سیاسی اسلامی هر دو نکتهٔ فوق منتفی است، چون ما فاقد انباشت مباحث، مکاتب و نظریه‌های روشی ـ به گونه‌ای که به موضوع مستقل علمی تبدیل شده باشد ـ هستیم. از سوی دیگر اندیشمندان و نظریه‌پردازانی نیز نمی‌شناسیم که روشهای مختص اندیشه و نظریه خود را به‌مثابهٔ نظریه‌های روشی ارایه کرده باشند، حتی می‌توانیم بگوییم هنوز چیستی، چگونگی، و حدود و ثغور حوزه‌های مختلف مطالعات سیاسی اسلامی برای ما روشن نیست. درست است که در موضوعات سیاسی، ما دارای آثار فراوان و میراث گرانبهایی ـ از آغاز اسلام تاکنون ـ هستیم ولی عمدتاً از فقر نظریه روشی و روش‌شناختی رنج می‌بریم، در نتیجه ناگزیریم به مباحث روش‌شناختی بپردازیم تا از این رهگذر به خصوص در دنیای پیچیدهٔ امروز، مطالعات سیاسی اسلامی سرو سامانی یابد و عینی‌تر، دقیق‌تر و کاربردی‌تر شود. در خصوص مسیری که غرب در بحث روش طی کرده، ممکن است ضرورتاً ما آن مسیر را طی نکنیم و به مرحله‌ای نرسیم که مباحث روش‌شناختی، خود به موضوع یک علم تبدیل گردند، ولی به هرحال باید اجازه داد روند به طور طبیعی طی شود.

دغدغه و هدف اصلی ما در این تحقیق، از آغاز این بود که در جهت تبیین، طراحی، و تدوین روشهایی در مطالعات سیاسی اسلام گام برداریم، و این کار بیشتر از این جهت دشوار بود که می‌بایست از نوآوری بالایی برخوردار باشد و به تعبیر امروزی «تولید اندیشه و دانش» محسوب شود، این هدفِ تحقیق عمدتاً خود را در مقالات فصل اول نشان می‌دهد که نویسندگان آنها تلاش کرده‌اند در جهت نوآوری روشی در مطالعات سیاسی اسلام مباحثی مطرح کنند و به دلیل همین اهمیت، در فصل اول ـ و ابتدای کتاب ـ قرار گرفته‌اند. یکی از مراحل و ضروریات نوآوریِ مد نظر در هدف این تحقیق، بررسی، فهم، و آسیب‌شناسی روشهای موجود در حوزهٔ مطالعات اسلامی عموماً، و مطالعات سیاسی اسلامی خصوصاً، بود. در فصل دوم به بررسی انتقادی روش در فلسفه و اندیشهٔ سیاسی و در فصل سوم به بررسی و آسیب‌شناسی روش در فقه

سیاسی پرداخته شده است. به این دلیل در یک فصل مستقل به فقه سیاسی پرداختیم که علم فقه با سابقهٔ دیرینه، هویت مستقل و حدود و ثغور روشن‌تری از سایر مطالعات اسلامی دارد. با اینکه ما قصد ورود به مباحث روش‌شناختی غرب را نداشتیم اما اقتضائات علمی ایجاب می‌کرد که دست کم نسبتِ این روشها را با مطالعات سیاسی اسلام بسنجیم و تأثیر و تأثر متقابل یا امکان و امتناع بهره‌گیری از این روشها را در مطالعات سیاسی اسلامی مورد بررسی قرار دهیم و فصل آخر به این امر اختصاص دارد. گفتنی است نظرات ارزشمند مطرح شده در این کتاب، لزوماً مورد تأیید دانشگاه امام صادق(ع) نیست ولی امیدوارم باب بحث و گفتگوی علمی باز شده باشد.

این اثر ارزشمند حاصل زحمت استادان و نویسندگان ارجمندی است که بر ما منت نهادند و با بزرگواری، نگارش مقاله و انجام اصلاحات بعدی آن را پذیرفتند. همهٔ این عزیزان از صاحبنظران و پژوهشگران برجستهٔ کشور هستند و برخی از آنان حق استادی بر گردن حقیر دارند، به خصوص حضرت آیت الله عباسعلی عمید زنجانی که از دانش ایشان بهره‌های فراوان برده‌ام.

شروع و به ثمر نشستن این اثر، با همت دوست دانشمند و ارجمندم جناب دکتر اصغر افتخاری میسر گشت که در آن زمان ریاست مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق(ع) را به عهده داشت و هم اکنون به عنوان معاون پژوهشی این دانشگاه در عرصه پژوهش نقش‌آفرینی می‌کنند. همکاری و نقش شورای محترم پژوهشی دانشگاه، و به خصوص جنابان آقایان دکتر حسام‌الدین آشنا، دکتر رضا اکبری، و حجة‌الاسلام دکتر دهقان را نیز نباید از یاد برد، اما در رأس تمام اینها باید به نقش و شخصیت برجسته و انکارناپذیر حضرت آیت الله مهدوی کنی ـ و سایر مسئولان محترم دانشگاه ـ اشاره کرد که اولاً چنین دانشگاهی پدید آورد و چنین بساط علمی را گسترد، و ثانیاً با وجود پاره‌ای از مشکلات، دشواری‌ها را تحمل می‌کند ولی چراغ تحقیق و پژوهش را با روشن‌بینی همچنان زنده نگه داشته است.

در بسامان رسیدن انتشار این کتاب، عزیزان بزرگواری نقش داشته‌اند که بدون

کوشش صادقانهٔ آنها این اثر با این کیفیت پدید نمی‌آمد، سرکار خانم سمیه پاشائی و آقایان غفور بابایی، مهرداد کریم‌پور، مصطفی باباخانی و عنایت‌الله گرشاسبی در مراحل تایپ، صفحه‌بندی، ویراستاری و اصلاح، و برادر ارجمند جناب آقای سیدعلی علم‌الهدی، در مرحلهٔ چاپ، از جملهٔ این بزرگواران هستند.

تشکر این ضعیف از تمام عزیزان نامبردار و تلاشهای پاک و صداقت‌مند آنها چه وجهی می‌تواند داشته باشد؟ اثرات عینی این کتاب در مجامع علمی و دانشگاهی و در توسعهٔ دانشِ کشور، می‌تواند رضایت قلبی این انسانهای بزرگ را فراهم سازد و قطعاً پاداش الهی هم‌سنگ نیت‌های پاک آنان خواهد بود.

علی‌اکبر علیخانی

تهران، اسفند ماه ۱۳۸۵

بخش اول

تدوین روش برای مطالعات سیاسی اسلام

درآمد

بخش اول در جهت اهداف کتاب رسالت مهمی برای خود در نظر داشته است. در راستای این اهداف مقالهٔ اول شاخص‌هایی ارائه داده که توانسته مرزهایی تقریباً روشن بین حوزه‌های مختلف مطالعات و تحقیقات سیاسی اسلام ایجاد کند و به نحو قابل قبولی اندیشهٔ سیاسی، فقه سیاسی، کلام سیاسی و فلسفهٔ سیاسیِ اسلام را از یکدیگر متمایز سازد، همچنین بین «اندیشهٔ سیاسی اسلام» و «اندیشهٔ سیاسی در اسلام» تفاوت قائل شده و برای هر کدام تعریف مشخص و شاخص‌های معینی ارائه داده است.

مقاله دوم پرسش خود را از نسبت بین علم و دین می‌آغازد ولی دغدغهٔ اصلی‌اش این است که نشان دهد دین به عنوان یک منبع شناخت، می‌تواند در معرفت بشری ایفای نقش نماید و چون علم نیز به عنوان یک منبع شناخت به شمار می‌رود، در لایه‌های زیرین، این دو منبع شناخت به هم می‌رسند و اساساً تفکیک آنها امکان‌پذیر نیست. این مقاله در نشان دادن دین به عنوان یکی از راههای شناخت موفق بوده است و در گامهای بعدی باید به طور دقیق به مباحث علم و روش از نگاه قرآن کریم پرداخته شود.

سومین مقاله در این بخش، مقوله و مفهوم «سعادت» را اساسی‌ترین مفهوم در ادیان توحیدی و شرق عموماً، و در جهان اسلام خصوصاً، می‌داند، به همین دلیل معتقد است بدون فهم درست این مفهوم، نمی‌توان اندیشهٔ سیاسی اسلامی را فهم کرد. نویسنده ابتدا

این مفهوم را در آرای فلاسفه یونان به اجمال مورد بحث قرار می‌دهد و سپس به تبیین این مفهوم در اندیشه اندیشمندان مسلمان مثل فارابی، ابوالحسن عامری، ابن مسکویهٔ رازی و غزالی می‌پردازد. ایدهٔ مقاله و دغدغهٔ آن بدیع است و انتظار می‌رود در تحقیقات بعدی به طور دقیق‌تر کلیدی بودن مفهوم سعادت در فهم اندیشه‌های سیاسی اسلامی، نشان داده شود.

مقالهٔ بعدی به اقتضای تجارب نویسنده در مباحث روش‌شناختیِ مطالعات دینی، مسئلهٔ مهمی را مطرح کرده است، و آن اینکه مطالعات سیاسیِ اسلامی- از هر نوع که باشد ـ میان‌رشته‌ای است، تحقیق در مطالعات میان‌رشته‌ای، به الگوی پژوهشی مناسبی نیاز دارد و اگر پژوهش بر اساس این الگو انجام نشود، به جای میان‌رشته‌ای به چند رشته‌ای می‌انجامد که نوعی التقاط است. این مقاله تلاش کرده الگوی مناسب روشی برای مطالعات سیاسی اسلام ارائه دهد. در گامهای بعدی باید جزئیات و ابعاد این الگو مورد بررسی و تبیین قرار گیرد.

مقاله «روش‌شناسی فهم مسئلهٔ آزادی در اندیشهٔ سیاسی مسلمانان» از دو نوآوری مهم برخوردار است، اول نوآوری در موضوع؛ در ایران کمتر سابقه دارد که پژوهشگر روی موضوع بسیار جزئی متمرکز شود و این مقاله «فهم مسئلهٔ آزادی را در اندیشهٔ سیاسی مسلمانان» از منظر روشی مورد مطالعه قرار داده است. دوم؛ نوآوری در نوع و محتوای بحث؛ این نوآوری در بخشهایی از مقاله مشاهده می‌شود که نوع بحثِ اندیشمندان مسلمان از آزادی، کاملاً از منظر روشی مورد بحث قرار می‌گیرد.

آخرین مقاله در این بخش، تلویحاً معتقد است که سه نوع رویکردی که سه تن از اندیشمندان مسلمان از مطالعات دینی داشته‌اند می‌تواند به عنوان سه نظریه و در نهایت سه گونه روش تبدیل شود. یکی از این رویکردها بر عقل و عدالت اسلامی در هر «زمان» تأکید دارد. رویکرد دوم به این‌سو می‌رود که ذاتیات دین را از عرضیات دین تفکیک می‌کند، و البته این تفکیک آثار و تبعات علمی و عملی بسیاری به دنبال خواهد داشت. رویکرد سوم بحث اسلام مکی و اسلام مدنی را مطرح می‌کند و بین آن

دو تمایز قائل می‌شود، و اسلام مکی را اصل و مبنا قرار می‌دهد، چون اسلام مدنی عملاً بسط و تحکیم اسلام مکی بود.

در مجموع انتظار از این بخش این بود که بتواند در جهت تدوین روش در مطالعات سیاسی اسلام گامهایی بردارد یا جهت‌هایی را نشان دهد و مقالات کمابیش در همین جهت تلاش کرده‌اند. با توجه به اینکه آثاری در این زمینه وجود ندارد، مباحث به هر میزان در این راستا حرکت کرده باشند، مهم و قابل تقدیر است.

شاخصهای روش‌شناختی تفکیک مطالعات سیاسی اسلام

علی‌اکبر علیخانی*

مقدمه

قرآن و سنت، مهم‌ترین منبع مسلمانان در پژوهشهای اجتماعی و سیاسی اسلامی است. هم‌اکنون قرآن و سنت، نقش و تأثیر چشمگیری در شکل‌دهی نگرشها و رفتارهای سیاسی اغلب مسلمانان ایفا می‌کنند. سؤال اینجاست که: یک پژوهشگر مسلمان در قرن بیست‌ویکم و با پیچیدگیهای جوامع امروز، چگونه و با چه روشهایی به قرآن و سنت مراجعه می‌کند و پاسخهای مسائل و مشکلات خود را می‌گیرد؟ روشهای پژوهش در این حوزه، متفاوت‌اند؛ اما نکتهٔ مهم‌تر اینکه حدود و ثغور اینها روشن نیست و شاخصهای روشنی هرکدام از این روشها را از یکدیگر جدا نمی‌کند. دغدغهٔ مقالهٔ حاضر این است که بتواند برخی شاخصهای روشی ارائه دهد تا این روشها از هم متمایز شوند.

در این مقاله، پس از تبیین تعریف رایج «اندیشهٔ سیاسی»، به تعریف مفهوم «اندیشهٔ سیاسیِ اسلام»، و «اندیشهٔ سیاسی در اسلام» پرداخته‌ایم و پس از آن سه حوزهٔ اصلی

---

* عضو هیئت علمی پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

تحقیقات سیاسیِ اسلام، یعنی «فقه سیاسی»، «فلسفهٔ سیاسی» و «کلام سیاسی» مورد بحث قرار گرفته‌اند. در یک نگاه کلان، می‌توان هر کدام از اینها را یک رشتهٔ علمی دانست که روش یا رویکردهای روشی خاص خود را دارند. ما ضمن معرفی هر کدام از این حوزه‌ها از منظر روشی، تلاش کرده‌ایم برخی شاخصهای روش‌شناختی ارائه دهیم تا حوزه‌های مطالعات و تحقیقاتی هر کدام را از دیگری متمایز کند.

رویکردهای روشی مختلف در مطالعات اسلامی

وقتی پیامبر بزرگ اسلامﷺ رحلت کردند، مسلمانان برای تداوم حیات سیاسی، اجتماعی و دینی خود دو چیز در اختیار داشتند: اول قرآن، و دوم سنت. به‌تدریج که زمان پیش می‌رفت و جوامع پیچیده‌تر می‌شد، مسلمانان با مسائل نوپیدایی روبه‌رو می‌شدند که به‌طور مستقیم پاسخ آن در قرآن یافت نمی‌شد یا آن مسئله عیناً در زمان پیامبر پدید نیامده بود تا راه حل آن در قالب سنت باقی مانده باشد. در چنین مواردی، مسلمانان با استناد به موارد مشابه و با استفاده از قرائن و شواهد، مسئله را حل می‌کردند؛ هرچه مسائل جدید بیشتری پدید می‌آمد برای حل آن، مباحث بیشتری درمی‌گرفت و نیاز به استدلال و استناد بیشتری داشت. گسترش دامنهٔ این مباحث، که در موضوعات و زمینه‌های مختلف بود، به‌تدریج طی چند قرن، علوم و گرایشهای مختلفی پدید آورد که هر کدام به یک حوزهٔ تخصصی اختصاص داشت.

یکی از این علوم، احکام روزمره و مورد نیاز مردم را در معاملات، مناکحات، طهارات، قضاوت و... بیان می‌کرد که علم «فقه» نام گرفت. یکی دیگر از این علوم، به تهذیب نفس و تربیت افراد می‌پرداخت و شخصیت درونی آنها را پرورش می‌داد که علم «اخلاق» نام گرفت. علم دیگری به مباحث اعتقادی پرداخت و مسئولیت دفاع از آموزه‌های اعتقادی مسلمانان را بر عهده داشت که علم «کلام» نام گرفت. هر کدام از این علوم، به اقتضای ماهیتشان و متأثر از بسترهایی که در آن رشد کردند، رویکردهای روشی

خاصی اتخاذ نمودند؛ هر کدام از این رویکردهای روشی، با تمام نقاط ضعف و قوتی که داشت طی دهه‌ها و قرنهای متمادی، با پشت سرگذاشتن تحولاتی، به روش غالبِ آن علم تبدیل شد، درحالی‌که در علوم دیگر هم استفاده می‌شد و اساساً تفکیک روش‌شناختی چندان روشنی وجود نداشت، چون منشأ تمام آنها یکی ـ یعنی قرآن و سنت ـ بود.

امروزه موضوعات و مباحث کاملاً جدیدی مطرح شده‌اند که وارد شدن در هر کدام از آنها الزامها و ابزارهای روشی خاص خود را می‌طلبد. روشهایی که تاکنون در هر کدام از حوزه‌های مختلف مطالعات اسلامی استفاده می‌شده، خود دارای کاستیها و نقاط ضعفی بوده است، بدیهی است که در موضوعات جدید و عمدتاً میان‌رشته‌ای، به طریق اولی نمی‌تواند چندان مفید واقع شود، و در نتیجه آفات بیشتری به همراه خواهد داشت، که این آفات ابتدا در حوزهٔ مباحث نظری بروز خواهد کرد، ولی به سرعت در عرصه‌های عملیِ مربوط به آن، آثار و تبعات گسترده‌ای بر جای خواهد گذاشت. از جمله موضوعات و مباحث میان‌رشته‌ای، حوزهٔ «مطالعات و تحقیقات سیاسی اسلام» است. اگرچه مباحث سیاسی از آغاز در اسلام وجود داشته است و در اغلب حوزه‌ها و گرایشهای مختلف مطالعات اسلامی، از زاویه‌ای بدان می‌پرداختند، اما سنخ مباحث و چالشهایی که امروزه در این حوزه مطرح می‌شوند با گذشته متفاوت است، و بخش عمده‌ای از این تفاوت به تحولات گستردهٔ دانش بشری و تغییر شرایط زمان بازمی‌گردد. در ادامهٔ بحث، به روش‌شناسیِ حوزه‌های مختلف مطالعات و تحقیقات سیاسی اسلام می‌پردازیم؛ این روشها، اگرچه ریشه در گذشته دارند، اما آخرین حلقهٔ آنها که امروزه مورد استفاده قرار می‌گیرد، موضوع بحث ماست.

اندیشهٔ سیاسی اسلام

۱. تعاریف رایج اندیشهٔ سیاسی

اگر بتوان تعریفهایی برای زمینه‌های مختلف علمی و پژوهشیِ مطالعات اسلامی مثل فقه سیاسی یا کلام سیاسی ارائه داد، این کار در خصوص مفهوم «اندیشهٔ سیاسی اسلام»

دشوار می‌نماید؛ چون در مطالعات سیاسی اسلام، بعید است که بتوان «اندیشهٔ سیاسی» را یک رشته و زمینهٔ علمی، یا روشی خاص دانست، ولی می‌توان آن را عام و شامل فرض کرد که ناظر بر تمام رشته‌ها و زمینه‌های علمی است. برخی دیدگاههای اندیشمندان غرب نیز کمابیش این معنا را تأیید می‌کند.

پارتریج[1] با تمایز سه «نظم» اندیشهٔ سیاسی از یکدیگر، معتقد است که نظریهٔ سیاسی قدیم، عموماً آمیزه‌ای از انواع پژوهش و اندیشه‌ورزی بوده، که سه نوع انگیزه را می‌توان در آنها مشاهده کرد:[2]

۱. انگیزه‌های فلسفی: نظریه‌پردازیهای سیاسیِ اندیشمندانی مثل افلاطون، هابز، لاک و هگل، اساساً فلسفی است، زیرا هرکدام از آنها کوشیده‌اند نتیجه‌گیریهای خود را دربارهٔ سازمان سیاسی و اهداف حیات سیاسی، با نظام فلسفی گسترده‌تری مرتبط سازند و با استنباط و استنتاج نتایج سیاسی و اجتماعی از باورهای کلی‌تری دربارهٔ ماهیتِ واقعیت، نشان دهند که همهٔ قلمروهای واقعیت از جمله سیاست، دارای ویژگیها و منطق گفتمانی یکسانی هستند، و نتایج سیاسی، از اصول متافیزیکی کلی‌تری استنتاج می‌شوند یا با این اصول تأیید می‌گردند.

۲. انگیزه‌های جامعه‌شناختی: برخی دیگر از نظریه‌های سیاسی مثل آثار توکویل،[3] گراهام والاس[4] یا بیگ‌هات[5] رویکرد جامعه‌شناسانه دارند و بر تعمیمهای علّی در حوزهٔ رفتار پدیده‌های اجتماعی تأکید ورزیده‌اند. حتی گاهی آثار برخی از فلاسفهٔ سیاسی مثل هابز نیز از این صبغه برخوردارند.

۳. انگیزه‌های ایدئولوژیک: برخی از نظریه‌های سیاسی با انگیزه‌های ایدئولوژیک

---

1. P.H. Partridge.

۲. پی.اچ. پارتریج «سیاست، فلسفه، ایدئولوژی»، در: آنتونی کوئینتن، فلسفهٔ سیاسی، مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات به‌آور، ۱۳۷۴، صص ۶۹-۷۴.

3. Alexi de Toquevilie.
4. Graham Wallas.
5. Bagchot.

تدوین یافته‌اند، و به جای تحلیل فلسفی و استدلال رفتاری یا تعمیمهای جامعه‌شناسانه، بر تفکر اخلاقی تأکید دارند و به تبیین مفاهیم زندگی خوب، اهداف و شیوه‌های آن، و سازمان‌بندی و عمل اجتماعی لازم برای رسیدن به این زندگی خوب پرداخته‌اند.

آیت‌الله عمید زنجانی برای مفاهیم اندیشهٔ سیاسی، نظریهٔ سیاسی و تئوری سیاسی، تقدم و تأخر قائل است و بین آنها ربط وثیقِ منطقی ایجاد می‌کند. او با تشبیه به مهندسی ساختمان، اندیشهٔ سیاسی را به‌مثابهٔ طرح و نقشهٔ ساختمان، نظریهٔ سیاسی را به‌مثابهٔ پی‌ریزی و زیرسازی آن، و تئوری سیاسی را به‌مثابهٔ شیوه و شگرد اجرای عملیات و تحقق آن می‌داند.[۱] دیدگاه استاد عمید زنجانی بدیع می‌نماید، اما شاخصهایی به دست نمی‌دهد که کدام دسته از مباحث را اندیشهٔ سیاسی و کدام دسته را نظریهٔ سیاسی به حساب آوریم.

برخی از تعاریف سعی کرده‌اند شاخصهای دقیق‌تری ارائه دهند و حدّ و مرز محتوایی و روشیِ مشخصی برای آن تعیین کنند؛ بر اساس تعریف ریمون آرون:

«اندیشهٔ سیاسی عبارت است از کوشش برای تعیین اهدافی که به اندازهٔ معقولی احتمال تحقق دارد و نیز تعیین ابزارهایی که در حد معقولی می‌توان انتظار داشت موجب دستیابی به آن اهداف بشود».[۲]

به نظر دکتر بشیریه، اندیشهٔ سیاسی خصلتی عمل‌گرایانه‌تر دارد و گرایشهای انتزاعی‌تر فلسفهٔ سیاسی و مباحثی مثل دلائل، ضرورت و مبانی حکومت در آن دیده نمی‌شود.[۳]

بر اساس رویکرد فوق، اندیشهٔ سیاسی اگرچه ممکن است تا حدی توصیفی یا

---

۱. عباسعلی عمید زنجانی، مبانی اندیشهٔ سیاسی اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۷۴، ص۲۸.

۲ و ۳. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ج۱، صص۱۶-۱۷.

تبیینی باشد، اما اصولاً هنجاری است؛ یعنی به چگونگی سازمان دادن به زندگی سیاسی براساس اصول نظری یا اخلاقی ویژه‌ای می‌پردازد. اندیشهٔ سیاسی اخلاقاً دل‌نگران وضعیت بشری است و از این لحاظ به ایدئولوژی سیاسی نزدیک می‌شود. وظیفهٔ اندیشهٔ سیاسی نه فقط توضیح علمی، بلکه تغییر واقعیت همراه با سرزنش یا تأیید اخلاقی است. اندیشهٔ سیاسی ـ برخلاف نظریهٔ سیاسی ـ نه اجزاء بلکه «کلیت» را موضوع مطالعهٔ خود قرار می‌دهد و تلاش می‌کند پدیده‌های پراکنده را چنان تبیین کند که گویی ضرورتاً رابطه‌ای اندام‌وار بین آنها وجود داشته است. اندیشهٔ سیاسی اگرچه ممکن است در مواردی ایدئولوژیک باشد، ولی معطوف به شناخت نیز هست.[1]

لئو اشتراوس نگاه دیگری دارد؛ او با قائل شدن تفاوت بین نظریهٔ سیاسی و فلسفهٔ سیاسی، هر دو را بخشی از اندیشهٔ سیاسی به حساب می‌آورد. به نظر او:

«اندیشهٔ سیاسی تأمل دربارهٔ آرای سیاسی یا ارائهٔ تفسیری از آنهاست، و منظور از آرای سیاسی، خیال، مفهوم یا هر امر دیگری است که برای تفکر دربارهٔ آن، ذهن به خدمت گرفته شود، و با اصول اساسی سیاست نیز مرتبط باشد.»[2]

براساس این تعریف، هر فلسفهٔ سیاسی، اندیشهٔ سیاسی است، اما هر اندیشهٔ سیاسی، فلسفهٔ سیاسی نیست. اندیشهٔ سیاسی فی‌نفسه نسبت به تمایز بین «گمان» و «معرفت» بی‌اعتناست. اندیشهٔ سیاسی ممکن است چیزی بیش از تبیین یا دفاع از یک باورِ جزماً قبول‌شده یا یک اسطورهٔ نیروبخش نباشد یا حتی نخواهد چیزی بیش از این باشد، اما برای فلسفهٔ سیاسی ضروری است که با آگاهی از تفاوت بنیانی اعتقاد، ایمان و معرفت حرکت کند. اندیشهٔ سیاسی علاوه بر متون، خود را در قالبهای دیگری مثل قوانین و

---

۱. همان، صص ۱۷–۱۸.

۲. لئو اشتراوس، فلسفهٔ سیاسی چیست؟، فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص۵.

مقررات، ادبیات، هنر و سخنرانیهای عمومی بیان می‌کند، درحالی‌که شکل مناسب برای ارائهٔ فلسفهٔ سیاسی، رساله است.

فرهنگ رجایی نیز به نوبهٔ خود تلاش کرده است تا تعریف دقیقی از اندیشهٔ سیاسی ارائه دهد؛ به نظر او اندیشهٔ سیاسی به‌عنوان جزئی از دغدغهٔ اندیشهٔ بشر و کوشش او برای تعریف، تبیین و تعیین مناسبات خویش با خارج، همیشه با زندگی اجتماعی ملازم بوده است. هدف اندیشهٔ سیاسی به‌خودی‌خود کشف حقیقتِ سیاست نیست، بلکه کوششی عملی، برای یافتن راه‌حلهایی در جهت افزایش کارآمدی نظام سیاسی و ادارهٔ بهتر جامعه است.[1] فرهنگ رجایی به دیدگاه ریمون آرون و بشیریه نزدیک می‌شود، اما شاخصهای روشن‌تری ارائه نمی‌دهد.

بنابراین، اندیشهٔ سیاسی مفهومی عام و کلّی است که هرگونه تفکر کردن در موضوع سیاست را ـ چه آگاهانه، و چه ناآگاهانه و صیقل‌ناخورده ـ شامل می‌شود. اندیشهٔ سیاسی به‌عنوان جزئی از شبکهٔ اندیشهٔ بشر، در تلاش او برای تعریف، تبیین و تعیین مناسبات خود با خارج، همیشه با زندگی اجتماعی انسان همراه بوده است. هدف اندیشهٔ سیاسی، نه کشف حقیقت سیاست، بلکه کوششی عملی برای یافتن راههایی در جهت افزایش کارآمدی، تنظیم، و ادارهٔ بهتر مدینه بوده است. فرهنگ رجایی با استناد به تعریف یکی از صاحب‌نظران کشورمان، آن بخش از تفکر سیاسی را اندیشهٔ سیاسی می‌نامد که در گفتمان یک تمدن، با آمریت سر و کار دارد و به پرسشهایی می‌پردازد که فهم و دریافت ظرافتهای آمریت را تسهیل می‌کند.[2]

۲. تعریف اندیشهٔ سیاسی اسلام

عمده تعاریفی که تا اینجا از اندیشهٔ سیاسی ارائه شد، برآمده از گفتمانهای غربی

---

۱. همان، از مقدمهٔ مترجم

۲. فرهنگ رجایی، تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۵، پیشین صص ۱۴–۱۵.

است و یکی از ویژگیهای تعاریف اندیشهٔ سیاسی، هنجاری و عمل‌گرا بودن آنها بود که آن را از فلسفهٔ سیاسی که به انتزاعی بودن و کشف حقیقت گرایش دارد، متمایز می‌ساخت. این وجه تمایز در اسلام چندان جایگاهی ندارد، چون در متون اولیهٔ اسلام و در سنت و سیرهٔ معصومان علیهم‌السلام فقط علمِ معطوف به عمل ممدوح و مطلوب است، و علمی که به نوعی در عرصهٔ عمل تأثیرگذار نباشد بیهوده تلقی شده یا گاهی تقبیح گردیده است،[1] اگرچه سطوح مختلف بحث، یا رویکردها و رشته‌های مختلف علمی می‌تواند امر پذیرفته‌شده‌ای باشد. بنابراین، در یک وضعیت مطلوب، انتزاعی‌ترین علم در حوزهٔ مطالعات سیاسی اسلام، باید هنجاری و معطوف به عمل بوده و در نهایت دغدغهٔ حل مسائل جامعه را داشته باشد.

به دلیل فوق، شاید از یک طرف بتوان مجموع مطالعات سیاسی را در حوزه‌ها یا رشته‌های مختلف اسلامی، ذیل اندیشهٔ سیاسی قرار داد اما مشکل دیگری پیش می‌آید و آن اینکه نوع خاصی از مباحث سیاسی اسلامی، ذیل هیچ‌کدام از حوزه‌های تعریف‌شده قرار نمی‌گیرند. حوزه‌های مطالعاتی که به طور مشخص از آنها نام برده می‌شود عبارت‌اند از: فقه سیاسی، فلسفهٔ سیاسی و کلام سیاسی. درحالی‌که گونه‌ای از مباحث سیاسی می‌توان یافت که جزء هیچ‌کدام از سه دستهٔ فوق نیستند و ما با تعیین شاخصهایی، این مباحث را در دو حوزهٔ «اندیشهٔ سیاسیِ اسلام» و «اندیشهٔ سیاسی در اسلام» جای می‌دهیم. در تعیین شاخصهایی برای شناخت آثار و متون سیاسی اسلامی، نمی‌توان نویسنده را معیار مطلق گرفت ـ اگرچه تا حدی معیار است ـ بلکه باید اصالت را به متن و اثر نوشته شده داد. فقه سیاسی را حتماً باید یک فقیه بنویسد، اما همان فقیه ممکن است یک مطلب سیاسی بنویسد که به معنی دقیق فقه سیاسی نباشد؛ مثلاً کتابهای تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملّه

---

۱. احادیث از این دست فراوان است؛ برای نمونه: «لیس بنافعکَ ان تعلم ما لم تعمل، انّ کثرةَ العلم لایزیدکَ الا جهلاً اذا لم تعمل به». محمد محمدی ری‌شهری، میزان‌الحکمه، قم: مرکز نشر مکتب اعلام الاسلامی، ۱۴۰۴هـ.ق، ج ۶، ص ۵۰۵، حدیث ۱۳۶۹۳.

نایینی و حکومت اسلامی امام خمینی‌ﷺ را نمی‌توان یک متن فقهی ـ مثل جواهرالکلام و مکاسب ـ یا فقه سیاسی به حساب آورد، درحالی که توسط فقیه و در یک فضا و بستر اسلامی نوشته شده‌اند. همچنین بعید بتوان این آثار را کلام سیاسی یا فلسفهٔ سیاسی اسلام دانست، اما می‌توان آنها را در «اندیشهٔ سیاسی اسلام» جای داد و البته نویسنده و پژوهشگر اندیشهٔ سیاسی، ضرورتاً لازم نیست فقیه یا فیلسوف باشد. براساس معیار بودن متن و اثر، هر کسی طبق شاخصهای «اندیشهٔ سیاسی اسلام» مطلب بنویسد، مطالب او در این حوزه جای می‌گیرند، و هر کس بر طبق شاخصهای فقه سیاسی یا فلسفهٔ سیاسی مطلب بنویسد مطالب او در همان حوزه جایَ می‌گیرند.

برای دقیق‌تر شدن حوزه‌های مختلف مطالعات و تحقیقات سیاسیِ اسلامی، بهتر است بین مفهوم «اندیشهٔ سیاسیِ اسلام» و «اندیشهٔ سیاسی در اسلام» تمایز قائل شویم، بر این اساس می‌توان تعاریف زیر را ارائه داد:

«اندیشهٔ سیاسیِ اسلام عبارت است از هرگونه بحث هنجاریِ منسجمِ مرتبط با قدرت و حکومت، که به قرآن و سنت، مستند باشد».

«اندیشهٔ سیاسی در اسلام، عبارت است از هر گونه بحث دربارهٔ مباحث مسلمانان، که مرتبط با قدرت و حکومت و مستند به قرآن و سنت، باشد.»

به عبارت دیگر، «اندیشهٔ سیاسیِ اسلام» پرداختن به مباحث سیاسیِ قرآن و سنت، با رویکرد حل مشکلات سیاسی در ابعاد نظری و عملی است، و «اندیشهٔ سیاسی در اسلام» پرداختن به مباحث نویسندگانی است که مباحث سیاسی قرآن و سنت را به هر نحو مطرح کرده‌اند. در مفهوم اخیر، کلمهٔ «جهان» قبل از اسلام حذف شده است و اصل آن «اندیشهٔ سیاسی در جهان اسلام» و مترادف آن «اندیشهٔ سیاسیِ مسلمانان» است.

با توجه به مباحثی که تا اینجا گذشت، چند نکته می‌توان مطرح کرد:

۱. مهم‌ترین ویژگی روش‌شناختیِ پژوهشهای اندیشهٔ سیاسی اسلام، استناد به قرآن و سنت است، و تحقیقات اندیشهٔ سیاسی اسلام، مباحث اساسی‌ای هستند که برای پاسخ

به پرسش اصلیِ تحقیق، به قرآن و سنت استناد می‌کنند یا مستقیماً به مباحث سیاسی قرآن و سنت می‌پردازند. بر این اساس، اولاً تحقیقاتی که در آنها استناد به قرآن و سنت جنبهٔ فرعی و حاشیه‌ای دارد جزو اندیشهٔ سیاسی اسلام محسوب نمی‌شوند. ثانیاً اگر یک فرد غیر مسلمان، در پاسخ به سؤال اصلی تحقیق یا مستقیماً به مباحث سیاسی قرآن و سنت بپردازد، مباحث او جزو اندیشهٔ سیاسی اسلام محسوب می‌شود.

۲. مهمترین ویژگی روش‌شناختیِ مباحث «اندیشهٔ سیاسی در اسلام» این است که به افکار و دیدگاههای اندیشمندان و نویسندگان مسلمانی که در پاسخ به سؤال اصلی یا مستقیماً به مباحث سیاسی قرآن و سنت پرداخته‌اند می‌پردازد. بر این اساس، اولاً غیر مسلمانانی که به بحث در مباحث سیاسی قرآن و سنت پرداخته‌اند، از دایرهٔ این تحقیقات خارج‌اند، ولی پژوهشگر اندیشهٔ سیاسی در اسلام می‌تواند غیرمسلمان باشد. ثانیاً کلیهٔ مباحث سیاسی متفکران مسلمان اعم از فقه سیاسی، کلام سیاسیِ فلسفهٔ سیاسیِ اسلام، و اندیشهٔ سیاسی اسلام، موضوع «اندیشهٔ سیاسی در اسلام» قرار می‌گیرند.

۳. شاخصهای اندیشهٔ سیاسی اسلام

موضوع: مباحث و مسائل کاربری سیاست و حکومت در هر عصر.

موضوع اندیشهٔ سیاسی اسلام، نه پرداختن به مسائل ژورنالیستی و روزمرهٔ سیاست داخلی و خارجی است که ممکن است حکومتها چند سال درگیر آن باشند، و نه پرداختن به معضلات فکری اساسی در حوزهٔ سیاست، که چند قرن است در مورد آنها بحث می‌شود، بلکه پرداختن به موضوعات فکری و کاربردیِ حوزهٔ سیاست و اجتماع است که در هر جامعه‌ای یک تا چند دهه مسئلهٔ آن به شمار می‌رود؛ مثل مباحث توسعه، جامعهٔ مدنی، آزادیهای سیاسی (با رویکرد کاربردی) و ...

هدف: ارائهٔ راهکارهایی برای برنامه‌ریزی، سیاست‌گذاری، کاهش یا حل مشکلات مربوط به آن.

مخاطب: حاکمان و مدیران، قانون‌گذاران، برنامه‌ریزان، احزاب و فعالان

سیاسی ـ اجتماعی.

نوع بحث: درون‌دینی معطوف به گفتمان جامعه در همان عصر.

منبع: قرآن، سنت، عقل، مباحث مشابه موجود، نمونه‌های مشابه در سایر جوامع اسلامیِ هم‌سنخ.

سنخ سؤالات: پرسشهای هنجاری و کاربردی برای حل مشکلات با حفظ اصول اسلامی.

۴. شاخصهای اندیشهٔ سیاسی در اسلام

موضوع: مباحث و مسائل سیاست و حکومت در اندیشهٔ دانشمندان مسلمان.

موضوع اندیشهٔ سیاسی در اسلام، پرداختن به مباحث فکری حوزهٔ سیاست است که توسط دانشمندان مسلمان از آغاز تاکنون مورد بحث قرار گرفته است. اعم از اینکه این مباحث در حوزهٔ فقه سیاسی، فلسفهٔ سیاسی اسلام، کلام سیاسی اسلام و ... قرار گیرند.

هدف: بررسی، شناخت، تحلیل، نقد و بهره‌برداری از دیدگاههای دانشمندان مسلمان در مباحث سیاسی.

مخاطب: پژوهشگران و اندیشمندان سیاسی، حاکمان و مدیران، قانون‌گذاران و فعالان سیاسی ـ اجتماعی.

نوع بحث: درون‌دینی معطوف به گفتمان دانشمندان و جامعه در دورهٔ مورد بحث.

منبع: کلیهٔ آثار دانشمندان مورد بحث.

سنخ سؤالات: پرسشهای کنجکاوانه برای فهم اندیشه‌ها و دیدگاههای سیاسی دانشمندان مسلمان و منطق آن.

فقه سیاسی

۱. تعریف فقه و فقه سیاسی

امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ه.ق) علوم را به چهار دستهٔ: اصول، فروع، مقدمات و مهمات تقسیم کرد و علم فقه را جزء علوم فرعی دانست که مربوط به مصالح

دنیاست.[1] خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ ه.ق) فقه را علمی می‌داند که به ۱. مسائل انفرادی مثل عبادات، ۲. مسائلی که با مشارکت انجام می‌شود مثل معاملات، و ۳.مسائلی که به اهل شهرها و مناطق مربوط می‌شود مثل حدود و سیاسات، می‌پردازد؛ این علم «به تقلّب احوال و تغلّب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدّل ملل و دول» دچار تغییر و دگرگونی می‌شود.[2]

ابونصر محمد فارابی (۲۵۵-۳۲۹ ه.ق)، فقه را علمی می‌داند که انسان را قادر می‌سازد حدود و احکامی را که شارع آنها را معین نکرده است استخراج و استنباط کند و صحت و درستی آنها را با غرض و هدف شارع بسنجد.[3] به عبارت دیگر، او فقه را صناعتی می‌داند که به کمک آن و با استفاده از احکام وضع‌شدهٔ صریح و اصول کلی، به استخراج و استنباط احکامی پرداخته می‌شود که شریعت به صراحت، آنها را بیان نکرده است.[4] امروزه نیز کماییش همین تعریف که فقه را «فهم و استنباط احکام شرعیِ عملی از مدارک و ادلهٔ تفصیلی آن»[5] می‌داند، پذیرفته شده و تعریف متفاوت دیگری ارائه نگردیده است.

فقه سیاسی جزئی از علم فقه است و تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است. آیت‌الله عمید زنجانی آن را براساس موضوعات و مباحث، تعریف می‌کند. به نظر او،

---

۱. ابوحامد محمد غزالی، مجموعه رسائل، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۱ ه.ق، ص ۵۴۲.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح: مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۴۱.

۳. ابونصر محمد فارابی، احصاءالعلوم، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸، ص ۱۱۳.

۴. ابونصر محمد فارابی، «کتاب‌الملّه»، ترجمهٔ محسن مهاجرنیا، در: فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ۶، پاییز ۱۳۷۸، ص ۳۰۱.

۵. محمدبن مکی العاملی، القواعد و الفوائد، قم: منشورات مکتبة‌المفیدة، ص ۳؛ فاضل مقداد، نضدالقوائدالفقهیه، قم: مکتبة آیة‌الله مرعشی، ۱۴۰۳ه. ق، ص ۵.

در فقه مباحثی در مورد:

«جهاد، امر به معروف ونهی از منکر، حسبه، امامت و خلافت، نصب امرا و قضات، مأمورین جمع‌آوری وجوهات شرعیه، مؤلفة قلوبهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب خطبه‌ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرارداد با دولتهای دیگر، تولا و تبرا، همکاری با حاکمان و نظایر آنها، به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم مطرح شده است که به آنها احکام سلطانیه یا فقه سیاسی گفته می‌شود».[1]

تعریفهای بعدی که از فقه سیاسی ارائه شد، انتزاعی‌تر و البته دایرهٔ آن، گسترده‌تر بود. ابوالقاسم گرجی احکام فقهی را به دو دستهٔ عمومی و خصوصی تقسیم کرد و کلیهٔ احکام عمومی را که موضوع آن جامعه است، در دایرهٔ فقه قرار داد.[2] برخی نویسندگان نیز کلیهٔ قواعد، اصول و احکامی را که در دایرهٔ رفتار و تعامل مسلمانان با خودشان و با ملتهای غیرخودشان و غیرمسلمانان، موضوعیت پیدا می‌کند، در حوزهٔ فقه سیاسی قرار دادند.[3] این دسته از تعاریف، حتی اتفاقاتی را که نیفتاده و موضوعاتی را که پیش نیامده، ـ در روابط مسلمانان با خودشان و غیرخودشان ـ موضوع فقه سیاسی دانستند.

۲. روش در فقه سیاسی

چنان‌که اشاره شد، وظیفهٔ فقه استنباط احکام شرعی براساس منابع قرآن، سنت، اجماع و عقل است. فقه سیاسی که جزئی از فقه به شمار می‌رود، در اسلام در قالب دو مذهب شیعه و اهل سنت تحول و رشد یافته است. فقه سیاسی اهل سنت در قالب چهار

---

۱. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۰.

۲. ابوالقاسم گرجی، تاریخ فقه و فقها، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵، ص ۸.

۳. نجف لک‌زایی، چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۳۷، محمد عبدالقادر ابوفارس، الفقه سیاسی عندالامام‌الشهید حسن‌البناء، عمان: دار عمار، ۱۴۱۹ هـ.ق، ص ۱۴؛ ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۷۶.

مکتبِ قدیمیِ حنفی، مالکی، شافعی، و حنبلی، و مکاتب معاصر وجدید مثل وهابیت و اخوان‌المسلمین قابل بررسی است. فقه سیاسی شیعه به دو مکتب اصلیِ اصولی و اخباری تقسیم می‌شود.[۱] اختلاف جدی این دو مکتب ـ که عمدتاً روشی است ـ در پنج زمینه شامل اختلاف نظر در: استنباط احکام شرعی، منابع و ادلهٔ احکام شرعی، قلمرو شمول احکام، اجتهاد و تقلید، و عقل و دانشهای بشری قابل ردیابی است.[۲] مبنای اختلافات این دو مکتب، از آنجا ناشی می‌شود که اصولیها بر عقل و اجتهاد تأکید بیشتری دارند و آن را محور و مرجع می‌دانند، و اخباریها بر نقل و حدیث تأکید دارند و آن را اصل قلمداد می‌کنند، و عقل انسان را از درک و استنباط بسیاری از احکام شرعی عاجز می‌دانند. اگرچه مکتب اصولیها به دنبال یک جدال فکری چند قرنه، نهایتاً در قرن سیزدهم هجری قمری به پیروزی رسید، اما شاید بتوان گفت مکتب اخباری در لباس اصولی و با قوت بیشتری به حیات خود ادامه داد.

در خصوص روشهای استنباط احکام در فقه ـ که در حقیقت فقه سیاسی هم از همین روشها بهره می‌گیرد ـ باید گفت که علم «اصول فقه» وجود دارد، و به‌نوعی روش تخصصی فقه، همین علم اصول است. برای استنباط احکام فقهی، از روشهایی مثل: مستقلات عقلیه و غیرمستقلات عقلیه (قیاس)، حجیت ظواهر الفاظ، استصحاب، حجیت سیرهٔ عقلا، و ... استفاده می‌شود. این روشها به تفصیل در اصول مورد بحث قرار می‌گیرند[۳] و پرداختن به آنها موضوع این مقاله نیست.

۳. نقد روش در فقه سیاسی

اولین نقد روشی فقه سیاسی، «نگرش جزءگرایانه» آن است. فقه سیاسی به تنظیم

---

۱. ر.ک.به: ابوالقاسم گرجی، پیشین، ص ۲۳۰؛ محمد ابراهیم جناتی، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۲، ص ۳۰۷.

۲. ر.ک.به: نجف‌لک‌زایی، «روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه» فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۱، بهار ۱۳۸۲، صص ۵۶–۵۹.

۳. ر.ک.به: محمدرضا مظفر، اصول فقه، بی‌جا نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵.

روابط مسلمانان بین خودشان و جوامع غیر خودشان می‌پردازد. در این وظیفهٔ مهم، فقه سیاسی باید به‌طور مصداقی در مورد موضوعات جزئی حکم دهد؛ بنابراین، به مجموعه‌ای از احکام ریز و جزئی تبدیل شده است که در هر مصداق خاص، به مکلفان و مخاطبان خود می‌گوید که چه باید بکنند. این‌گونه پرداختن جزئی به مسائل، در جای خود مطلوب است، اما موجب شده است که فقه سیاسی نتواند به صورت کلان و کلی، به نظریه‌پردازی در باب جوامع مسلمانان، شرایط جهانی، و روابط مسلمانان با سایر کشورها بپردازد.

دومین نقد روشی فقه سیاسی، «نگرش فردگرایانه» آن است. از آنجا که دغدغهٔ اصلی فقه و به تبع آن فقه سیاسی، روشن کردن تکلیف مکلفان بوده است، مخاطب اصلی فقه «فرد» است؛ این ویژگی در طول تاریخ موجب شده است که فقه سیاسی یک رویکرد فردگرایانه پیدا کند و حتی احکام اجتماعی را با نگرش فردگرایانه تفسیر کند و اسلام را از دریچهٔ فرد بنگرد. البته این بدان معنا نیست که از مسائل اجتماعی غافل است، بلکه به این معناست که اساساً تفسیرها و نظریه‌های کلان در حوزهٔ اجتماع یا نظام بین‌الملل ارائه نمی‌کند.

سومین نقد روشی فقه سیاسی، «نگرش تکلیف‌گرایانه» آن است. ازآنجاکه دغدغهٔ اصلی فقه، روشن‌کردن تکلیف مکلّفان در قالبهای واجب، حرام، مباح، مستحب و مکروه بوده است و این پنج قالب اساساً مبتنی بر تعبد است، فقه سیاسی نیز بر همین سیاق پیش رفته و هدفش از فهم احکام سیاسی از قرآن و سنت، در نهایت فهم و ارائهٔ گزاره‌های تکلیفی است. نگرش تکلیف‌گرایانه جزء طبیعت فقه است و برای آن نقد محسوب نمی‌شود، اما وقتی وارد حوزهٔ سیاست می‌شود قابل نقد است، چون اغلب مسائل حوزهٔ سیاست و اجتماع، نیاز به بحث و تبیین دارند و اساساً نگاه به آنها در یکی از قالبهای پنج‌گانهٔ فوق موضوعیت ندارد.

چهارمین نقد روشی فقه سیاسی، «گذشته‌گرایی» آن است. به‌رغم تأکیدهایی که در

فقه بر عنصر زمان و مکان می‌شود و به‌رغم اینکه امام خمینی‌ﷺ و برخی از فقهای معاصر، گامهای جدّی‌ای در جهت به‌روز کردن فقه سیاسی برداشتند، ولی بسیاری از موضوعات و نوع مباحث فقه سیاسی عمدتاً به سبک و سیاق قدیمی است و در مجامع پژوهشی و علمی امروز چندان مورد پذیرش نیست. از سوی دیگر امروزه دهها موضوع مهم در حوزهٔ سیاست داخلی و نظام بین‌الملل مطرح است و در فقه سیاسی به هیچ‌کدام از آنها پرداخته نمی‌شود.

پنجمین نقد روشی فقه سیاسی، «نقل‌گرایی» آن است. به‌رغم غلبهٔ اصولی‌گری بر اخباری‌گری و به‌رغم تلاشهای زنجیره‌ای بسیاری از فقها در طول تاریخ برای ایجاد نقش محوری برای عقل و اجتهاد در فقه، ولی به نظر می‌رسد همچنان عقل در حاشیه است و استنادات نقلی همچنان محوریت خود را حفظ کرده است. با اینکه به تواتر گفته شده و مورد قبول قرار گرفته که اگر احادیثی مخالف عقل بود باید در صحت آنها تردید کرد و عقل را مقدم داشت،[1] ولی کمتر می‌توان سراغ کرد که با تکیه بر عقل و در قالب فقه، به تبیین مسائل سیاسی اجتماعی پرداخته شده باشد. عرفِ ناگفته و نانوشته‌ای رایج شده، و آن اینکه هر حکم و بحث سیاسی فقهی، اگر به‌طور مستقیم و یا غیر مستقیم، مشابهی یا ریشه‌ای در قرآن یا سنت و سیره نداشته باشد، مشروعیت ندارد.

یکی از محققان، فقه سیاسی را به سه جریان سنت‌گرا، مدرنیته‌گرا و نوگرا تقسیم و ایرادات جدّی‌ای بر جریان سنت‌گرا و مدرنیته‌گرا، وارد کرده است. او جریان نوگرای فقهی را جریانی معرفی می‌کند که بن‌بستها و زیانهای جریان سنت‌گرا، و آفات جریان

---

۱. ر.ک‌به: زین‌العابدین قربانی لاهیجی، علم حدیث و نقش آن در شناخت و تهذیب حدیث، قم: انتشارات انصاریان، ۱۴۱۶ هـ. ق، ص ۷۶/ «قال رسول اللهﷺ اذا سمعتم الحدیث عنی تعرفه قلوبکم و تلین له اشعارکم و ابشارکم و ترون انه منکم قریب فأنا اولاکم به. و اذا سمعتم الحدیث عنی تنکره قلوبکم و تنفروه منه اشعارکم و ابشارکم و ترون انه بعید منکم فأنا ابعدکم منه». محمد محمدی ری‌شهری، میزان الحکمة، حمیدرضا شیخی، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۴، ج۳، ص ۱۰۳۶.

مدرنیته‌گرا، هر دو را رفع می‌سازد و با ایجاد تحول در فقه سیاسی، نه در پی ارائهٔ حکم، بلکه در صدد ارائهٔ الگوهای نظام‌مند برآمده است. در این دیدگاه، شأن فقیه نه بیان احکام تکلیفی، بلکه شأن تخصصی و نظریه‌پردازی خواهد بود.[1]

بحث ما این است که جریان سنت‌گرا در فقه و فقه سیاسی که مورد نقد نویسندهٔ محترم مقاله قرار گرفته است، وجود دارد و عمدهٔ متون موجود فقه سیاسی متعلق به این جریان و دیدگاه است. جریانی را که ما «مدرنیته‌گرا» نام نهادیم و نویسندهٔ مقاله ویژگیهای آنها را برشمرده است، معتقدند که فقه ما به صورت فعلی ناتوان از پاسخ‌گویی به مسائل روز است و ما باید با استفادهٔ حداقلی از آن، و صرفاً با اخذ مبانی و اصول آن، به پذیرش عقلانیت امروز بشر و مدرنیته تن دهیم.[2] به نظر می‌رسد این جریان اساساً خارج از فقه است؛ اما جریان سوم، یک جریان فقه سیاسی نیست، بلکه یک نگرش به فقه سیاسی مطلوب در حد «باید» است. البته گامهای اولیه‌ای برداشته شده و امید می‌رود که این جریان به منصهٔ ظهور برسد. فقه سیاسی برای پویایی و پاسخ‌گویی به چالشهای فزاینده و پیچیدهٔ روز، چاره‌ای جز به آن سو رفتن ندارد، ولی هنوز این راه را نرفته است. به همین دلیل ما فعلاً در فقه سیاسی، هیچ متن فقهی که در موضوع خاصی به ارائهٔ الگو یا نظریه‌پردازی دست زده باشد، یا فقیهی که در یک موضوع خاص به‌صورت تخصصی مرجع شده باشد نداریم. بنابراین، هم‌اکنون فقه سیاسی موجود، همان است که مؤلف محترم مقاله از آن به نام جریان سنت‌گرا یاد کرده است.

۴. شاخصهای روش‌شناختی فقه سیاسی

برای به دست دادن شاخصهای حتی‌الامکان عینی برای تفکیک فقه سیاسی از سایر

---

۱. سید نادر علوی، «هویت فقه سیاسی»، فصلنامهٔ پژوهش و حوزه، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴، صص ۱۸۸-۱۹۶.

۲. ر.ک.به: همان، ص ۱۹۰ و نیز محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹، صص ۱۰۸-۱۱۲.

مطالعات اندیشهٔ سیاسی اسلام، به برخی مؤلفه‌ها مثل موضوع، هدف، مخاطب، نوع بحث، منبع و سنخ سؤالات آنها می‌پردازیم.

موضوع: رفتارهای سیاسی مسلمانان در دو حوزهٔ داخلی و خارجی (با مسلمانان و غیرمسلمانان)؛

منظور از رفتارهای سیاسی، عملکردی است که به‌نوعی به قدرت و حکومت مربوط می‌شود و توسط هر فرد مسلمان از دانشمند و عامی گرفته تا بالاترین مقام سیاسی و مردم عادی آن را انجام می‌دهند. فقه سیاسی به مباحث مختلف و متعددی می‌پردازد، اما تمام آنها در نهایت معطوف به رفتارهاست.

هدف: معرفی رفتارهای مطابق با شرع؛

تبیین اینکه رفتارهای سیاسی که انجام شده یا می‌شود تا چه حد با شرع اسلام تطابق دارد، مهم‌ترین هدف فقه سیاسی است. فقه سیاسی با روشهایی که خود دارد و عمدهٔ آنها در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرد، هدفش این است که در نهایت به مکلّفان بگوید نظر شارع دربارهٔ نوع رفتار مورد بحث چیست یا اینکه بگوید شارع نظر خاصی ندارد و تشخیص را به خود افراد واگذار کرده است.

مخاطب: مسلمانان پایبند به احکام اسلام؛

نوع بحث: درون مذهبی؛

منبع: قرآن، سنت، عقل، اجماع؛

با تاکید بر قرآن و سنت و قائل شدن نقش برای عقل در حد تأمل و تفکر برای استنباط احکام از قرآن و سنت.

سنخ سؤالات: پرسشهای مؤمنانه با پیش‌فرض قبول پاسخ بدون چون و چرا ـ در اصلِ پاسخ نه نحوهٔ استنباط.

فلسفهٔ سیاسیِ اسلام

۱. چیستی فلسفهٔ سیاسیِ اسلام

نخست باید به این پرسش پاسخ داده شود که آیا اساساً ترکیبِ فلسفهٔ سیاسیِ اسلام، درست است، و آیا فلسفهٔ سیاسیِ اسلام به‌لحاظ منطقی امکان وجود دارد؟ و آیا در گذشته وجود داشته است؟ شبهاتی وارد شده که آنچه فلسفهٔ سیاسی اسلامی نامیده می‌شود بازخوانی یا تقلیدی از فلسفهٔ یونان است. همچنین گفته شده تفکر فلسفی از بنیان نمی‌تواند مذهبی و دینی باشد. چون بنیاد فلسفه عقل است، درحالی‌که دین اجازهٔ هیچ‌گونه تفکر خارج از چارچوبهای خود را نمی‌دهد. در دو مقالهٔ ارزشمند، به این شبهات و پرسشهای دیگری از این دست، پاسخهایی داده شده است،[۱] از این‌رو من به آن مباحث نمی‌پردازم؛ اما آنچه به اجمال بدان خواهم پرداخت این است که فلسفهٔ سیاسی اسلام امروزه امکان وجود دارد، فارغ از اینکه در گذشته وجود داشته یا نداشته است. قبل از آن به تعریف فلسفهٔ سیاسی می‌پردازیم.

فلسفهٔ سیاسی را می‌توان دانشی دانست که به «روش» فلسفی در پی درک و فهم حقایق امور سیاسی و تبیین آنهاست و درصدد جایگزینی معرفت[۲] به ماهیت امور سیاسی، به جای باور[۳] به ماهیت امور سیاسی است.[۴] این تعریف برگرفته از نظریهٔ افلاطون است که در تمثیل غار، فلسفه را تبدیل باور و اعتقاد به معرفت و شناخت می‌داند. بنابراین، واژهٔ «فلسفه» بیانگر روش بحث است که هم کلان است و هم به ریشهٔ مسائل توجه دارد، و واژهٔ «سیاسی» نشانگر موضوع و مسائل مورد بحث است.[۵] در اینجا اگر فلسفه را نه یک

---

۱. ر.ک.به: مرتضی یوسفی‌راد، «امکان معرفتی فلسفهٔ سیاسی اسلام» فصلنامهٔ پژوهش و حوزه، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴، صص ۴۹-۷۱؛ مهدی امیدی نقلبری، «امکان فلسفهٔ سیاسی اسلامی و نقدهای آن»، فصلنامهٔ پژوهش و حوزه، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴، صص ۷۶-۱۰۸.

2. Knowledge
3. Opinion

۴. لئو اشتراوس، پیشین، ص۴.

۵. همان، ص ۲.

رشته، بلکه روش بدانیم، نمی‌توانیم برای آن زیرمجموعه و شاخه‌هایی تعریف کنیم، برخلاف آنچه لئواشتراوس می‌پندارد که فلسفهٔ سیاسی زیرشاخهٔ فلسفه است.[۱]

به نظر نگارنده نیز این دیدگاه مهمی است که فلسفهٔ سیاسی را یک رشته و دیسیپلین مستقل بدانیم که مقتضیات خاص خود را دارد، و همچنین نباید ذیل فلسفه مورد بحث قرار گیرد. دراین‌صورت دیگر فلسفهٔ سیاسی شعبه و شاخه‌ای از فلسفه نیست و قواعد حاکم بر آن ـ و تاریخ آن ـ نیز تابع قواعد فلسفی نخواهد بود. استقلال فلسفهٔ سیاسی به این معناست که این رشته منطق و قواعد خاص خود را دارد، و این امر با تعامل میان این دو حوزه یا وجود وجوه مشترک، منافاتی ندارد.[۲] براین‌اساس، تمایز فلسفهٔ سیاسی از سایر دانشهای حوزهٔ سیاست، یک تمایز روشی است که عمدتاً در نوع بررسی موضوعات نمود پیدا می‌کند؛ یعنی به‌طور عمیق و ریشه‌ای، با چون و چرای کامل و قائل شدن نقش اصلی برای عقل، به بحث می‌پردازد. این روشِ بحث، ایجاب می‌کند که برخی موضوعاتِ سیاسی بیشتر در کانون بحث قرار گیرند و برخی از تیررس خارج شوند، ولی این صرفاً یک «ایجاب روشی» است، نه ایجابِ موضوعی، چون همهٔ موضوعات کمابیش سیاسی است.

اگر تلقی فوق را از فلسفهٔ سیاسی بپذیریم، می‌توانیم بگوییم فلسفهٔ سیاسی اسلام، نوع و شیوه‌ای از بحث است که درصدد تبدیل باورِ آموزه‌ها و مبانی اسلام در حوزهٔ سیاست، به معرفت و شناخت است. به نظر نگارنده این اتفاق ضرورتاً باید در قرآن و سنت بیفتد. اگر قائل شویم که فلسفهٔ اسلامی اساساً وجود ندارد و قابلیت ایجاد هم ندارد، این سخن دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی اسلام نمی‌تواند درست باشد. موضوع فلسفه، پرداختن به مباحثی در مورد نظام خلقت، هدف از آفرینش، مبدأ و معاد و مانند آن

۱. همان، صص ۲و۴.

۲. احمد بستانی «تاریخ‌نگاری فلسفهٔ سیاسی اسلامی»، فصلنامهٔ پژوهش و حوزه، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴، ص ۳۴.

است؛ یعنی در حیطهٔ خود کاملاً بر مبنای عقل و چون‌وچراگرانه به موضوعات کلان می‌پردازد. یکی از دلایل مخالفان فلسفهٔ اسلامی ـ چه فقها و متشرعان و چه غیر آن ـ مخالفت با این مسئله است که این‌گونه چون‌وچرا در چنین موضوعاتی از جمله ذات اقدس الهی جایز نیست. حیطهٔ فلسفهٔ سیاسی، موضوعات کلان و اساسی حوزهٔ سیاست و حکومت است، هرگونه چون‌وچرا در این حیطه و به هر نحو، چندان ربطی با توحید، مبدأ و معاد و نظام خلقت ندارد که بخواهد به کفر بینجامد.

اگر فلسفهٔ سیاسی را کوششی عقلانی برای تبدیل باورهای سیاسی به معرفت سیاسی، یا پاسخی به مسائل و مشکلات سیاسی هر جامعه بدانیم که با روشی خاص انجام می‌شود، در یک جامعهٔ اسلامی این کوشش و پاسخ خودبه‌خود اسلامی خواهد بود. چون باورها و نگرشها یا مسائل و مشکلات سیاسی موجود و موضوعاتی که بدانها پرداخته می‌شود، در فضا و بستری ایجاد شده‌اند که صبغهٔ اسلامی دارد، و مباحث مربوط به آنها و پاسخها، طبعاً در خلأ شکل نمی‌گیرد، بلکه معطوف به همان باورها یا مسائل و مشکلات است، پس نمی‌تواند اسلامی نباشد. باقی می‌ماند «نوع» بحث، که به‌صورت عمیق، ریشه‌ای، مبنایی، و چون‌وچراگرانه موضوعات را مورد بحث قرار می‌دهد. این نوع بحث کردن نیز به نظر می‌رسد اسلامی و غیر اسلامی ندارد. بنابراین، «فلسفهٔ سیاسیِ اسلام عبارت است از معرفت به موضوعات کلان و مبنایی سیاسی جامعهٔ اسلامی». این معرفت به دو دلیل ضرورتاً عقلی است؛ اول اینکه «معرفت» است و عقل پایهٔ مهم شناخت به شمار می‌رود. دوم اینکه در هر «زمان» به مسائل سیاسی جامعهٔ اسلامی می‌پردازد. هم زمان و هم مسائل جامعهٔ اسلامی، واقعیتهایی هستند که بررسی عمیق آنها نقش و دخالت مستقیم عقل را می‌طلبد.

یکی از اشکالات بر فلسفهٔ سیاسی اسلامی این است که دین به سبب دربرداشتن ارزشها و ابتنای آن بر وحی، با فلسفهٔ سیاسی همخوانی ندارد. پاسخ این است که فلسفهٔ سیاسیِ ـ رایج ـ نیز در بخشهای مهم و معتنابه از مباحث خود، هنجاری است و عقلیِ

صرف نیست.[1] آن بخش از مباحث دینی نیز که هنجاری است در اینجا با فلسفهٔ سیاسی مشترک است. از سوی دیگر، اصول و مبانی دین نیز عقلی هستند و پذیرش دین و وحی، بر مبنای عقلی صورت می‌گیرد.

نگرشهای هنجاری فلسفهٔ سیاسی رایج، تأثیر عمیقی بر ارائهٔ ایده‌های کلان و جهان‌شمول گذاشته است؛ به همین دلیل، امروزه تفکیک ابعاد استدلالی، توصیفی و تحلیلی فلسفهٔ سیاسی، از ابعاد تجویزی و هنجاری آن، ممکن نیست؛[2] بنابراین، طبیعی است که نگرشهای کلان اسلام مثل توحید، نبوت، معاد و ... در مباحث و موضوعات جزئی‌تر فلسفهٔ سیاسی مثل حکومت، دولت، تبعیت، فرد، جامعه و ... تأثیر داشته باشد.

۲. روش در فلسفهٔ سیاسی اسلام

در خصوص فلسفهٔ سیاسیِ اسلام، تمایز سه حوزه ضروری است؛ اول تاریخ فلسفهٔ سیاسیِ اسلام، دوم وجود یا عدم وجود فلسفهٔ سیاسی اسلام در حال حاضر، و سوم امکان یا امتناع فلسفهٔ سیاسی اسلام، و آیندهٔ آن. درخصوص تاریخ فلسفهٔ سیاسی در اسلام و روش‌شناسی آن، که به دورهٔ میانه شهرت دارد و مهم‌ترین نماینده‌اش فارابی است، مباحثی به عمل آمده و نقد و بررسیهایی انجام شده است.[3] در دو سر طیف، برخی آن را یونانی و تقلیدی از فلسفهٔ یونان باستان می‌دانند[4] و برخی آن را کاملاً

---

۱. ر.ک.به: ریمون پلانت، «ماهیت فلسفهٔ سیاسی»، مهدی براتعلی‌پور، مجلهٔ قبسات، شمارهٔ ۲۰-۲۱، تابستان ۱۳۸۰، ص ۱۲۰.

۲. همان، ص ۱۲۱.

۳. ر.ک.به: سید صادق حقیقت، «چیستی فلسفهٔ سیاسی»، فصلنامهٔ مفید، شمارهٔ ۲۵، ۱۳۸۰؛ احمد بستانی، «تاریخ‌نگاری فلسفهٔ سیاسی اسلامی»، پژوهش و حوزه، شماره ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴، صص ۲۵-۴۴؛ محسن رضوانی «مفهوم فلسفهٔ سیاسی اسلامی»، در: همان، صص ۵-۲۱؛ مرتضی یوسفی راد، پیشین، صص ۴۸-۷۲؛ مهدی امیدی نقلبری، پیشین، صص ۷۶-۱۱۰.

۴. ر.ک.به: مصطفی عبدالرزاق، زمینهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی، فتحعلی اکبری، اصفهان: نشر پرسش ۱۳۸۱، ص ۲۳؛ سید جواد طباطبایی، زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۵، ص ۱۵؛ احمد بستانی، «نقدی برگزارش ارزیابی تحلیلی ـ انتقادی زوال اندیشهٔ سیاسی در اسلام و ایران»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۶، تابستان ۱۳۸۳، ص ۲۲۶.

اسلامی و بومی‌شده تلقی می‌کنند.[1] این فلسفهٔ سیاسی هرچه باشد چون مربوط به گذشته است مورد بحث ما نیست. درخصوص وجود فعلی فلسفهٔ سیاسی اسلام، به نظر نمی‌رسد ما هم‌اکنون دارای فیلسوف یا فلسفهٔ سیاسی اسلام باشیم، و آثاری نیز در این زمینه نمی‌شناسیم، بنابراین روشی هم وجود ندارد، باقی می‌ماند امکان یا امتناع فلسفهٔ سیاسی اسلام، که نگارنده به ظهور فلسفهٔ سیاسی اسلام در آیندهٔ نزدیک قائل است. این فلسفهٔ سیاسی نیز چون هنوز ظهور نکرده، فاقد روش است، ولی می‌توان برخی رویکردهای روشی مطلوب را برای آن برشمرد. به نظر نگارنده، مهم‌ترین رویکرد روشی فلسفهٔ سیاسیِ اسلام می‌تواند عقل‌گرایی باشد، که در مجال دیگری به آن خواهیم پرداخت.

۳. شاخصهای روش‌شناختی فلسفهٔ سیاسی اسلام

موضوع: مسائل کلان و اساسی سیاست و حکومت در جامعهٔ اسلامی؛

نوع مباحث فلسفهٔ سیاسی اسلام، از چند ویژگی برخوردارند: اول اینکه مباحث فلسفهٔ سیاسی اسلام، بر مبنایِ و حول محور قرآن و سنت می‌چرخند؛ یعنی مباحث فلسفهٔ سیاسی اسلام ضرورتاً معطوف به و با استناد به قرآن و سنت است. اگر گفته شود که فلسفه باید آزادانه در تمام مباحث چون‌وچرا روا دارد و هیچ قید و چارچوبی بر آن نتوان نهاد، می‌توان پذیرفت، منتها فلسفه در حیطهٔ مباحث خود کاملاً آزاد است نه خارج از آن. اگر موضوع «فلسفه» را هستی و نظام خلقت بدانیم، می‌توانیم قبول کنیم که فلسفه در حیطهٔ موضوع خود کاملاً آزاد است؛ اما موضوع فلسفهٔ سیاسی اسلام، حوزهٔ سیاست و حکومت و قدرت در جامعهٔ اسلامی است، و فلسفهٔ سیاسی در این حیطه کاملاً آزاد و مجاز به چون‌وچراست، نه در اصلِ توحید، نبوت، و معاد، که اساساً از موضوع فلسفهٔ سیاسی خارج است. فلسفهٔ سیاسی اسلام از آغاز در بستری متولد می‌شود که در یک سیر طبیعی تکوین یافته است و این بستر، جامعهٔ اسلامی و سیاست و حکومت آن است. فلسفهٔ

---

۱. ر.ک‌به: عبدالرسول عبودیت، «آیا فلسفهٔ اسلامی داریم؟»، نشریهٔ معرفت فلسفی، شمارهٔ ۱، پاییز ۱۳۸۳، صص ۲۴-۴۱؛ محمدجواد صاحبی، گفتگوی دین و فلسفه، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰.

سیاسی اسلام اساساً برای چون‌وچرا در مسائل سیاسی اسلام خلق شده و اساساً نباید و نمی‌تواند از چارچوب تعریف‌شدهٔ خود خارج شود و البته در همان چارچوب خود کاملاً عقلی و آزاد است و هرگونه چون‌وچرا مجاز به شمار می‌رود.

هدف: نظریه‌پردازی در موضوعات کلان و اساسی حوزهٔ سیاست و حکومتِ معطوف به یک جامعهٔ اسلامی؛

این نظریه‌پردازی به صورت آزاد و بدون قید و شرط صورت می‌گیرد و هر پژوهشگر می‌تواند اجزا و ساختار نظریه را خودش بسازد.

مخاطب: دانشمندان مباحث سیاسی؛

نوع بحث: آزاد و عقلی، معطوف به جامعهٔ اسلامی؛

منبع: قرآن، سنت، عقل؛

طبیعی است که عقل تشخیص می‌دهد در حال بحث در یک جامعهٔ اسلامی است، و باز هم طبیعی است که تشخیص می‌دهد در یک جامعهٔ اسلامی قرآن و سنت مبناست، و توحید و نبوت و معاد اصول پذیرفته‌شده‌ای است.

سنخ سؤالات: پرسشهای مبنایی در حوزهٔ سیاست، حکومت و قدرت در جامعهٔ اسلامی؛

در مواجهه با پاسخ، اصل بر چون و چرا، وارد کردن شبهه و عدم قبول کامل است.

کلام سیاسی اسلام

۱. چیستی کلام سیاسی

فارابی علم کلام را صناعتی می‌داند که انسان می‌تواند به وسیلهٔ آن، آرا و افعال معینی را اثبات کند که شارع مقدس بر آنها تصریح کرده است، همچنین دیدگاههای مخالف این آرا و افعال را رد و ابطال نماید.[1] به نظر غزالی، فایدهٔ علم کلام منحصراً

---

۱. ابونصر محمد فارابی، احصاءالعلوم، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸، ص ۱۱۴.

برای حفظ عقیدهٔ پایبندان به سنت در مقابل تشویشهای اهل بدعت است و فایدهٔ خاص دیگری از آن برنمی‌آید.[۱] امروزه نیز تعریف کلام کمابیش همین است. مرتضی مطهری کلام را علمی تعریف می‌کند که دربارهٔ اصول دین اسلام بحث می‌کند و ضمن توضیح آنها، دربارهٔ آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌نماید.[۲] کلام سیاسیِ[۳] اسلام، موضوع یا زمینهٔ تحقیقاتی جدیدی است که نه در اسلام و شیعه سابقه داشته است و نه ذیل تاریخ علم کلام اسلامی شاخه‌ای به عنوان کلام سیاسی دیده می‌شود.[۴] لئواشتراوس کلام سیاسی را تعلیمات سیاسی‌ای می‌داند که از وحی الهی ناشی می‌شود.[۵] غلامرضا بهروزلک که پژوهشهای ارزشمندی در موضوع کلام سیاسی انجام داده است، کلام سیاسی را چنین تعریف می‌کند:

«کلام سیاسی شاخه‌ای از علم کلام است که به تبیین و توضیح آموزه‌های ایمانی و دیدگاههای دینی در باب مسائل سیاسی پرداخته، و از آنها در قبال دیدگاهها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌نماید».[۶]

به‌رغم اینکه مفهوم «کلام سیاسی» جدید است، ولی قدمت مباحث سیاسی با صبغهٔ کلامی در اسلام، به صدر اسلام باز می‌گردد؛ چون از این زمان و به‌طور مشخص از زمان رحلت رسول اکرمﷺ، مباحث کلامی عمدتاً با مسائل سیاسی آغاز شد و تا به امروز ادامه دارد. کلام سیاسی را در اسلام می‌توان به سه دستهٔ کلام سیاسی خوارج،

---

۱. ابوحامد محمد غزالی، پیشین.

۲. مرتضی مطهری، **آشنایی با علوم اسلامی**، بخش کلام، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸، ۱۳۶۵، ص۱۵.

3. Political Theory

۴. محمد هادی معرفت (گفتگو)، «کلام سیاسی»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ دوم، پاییز ۱۳۷۷، ص ۱۳۴.

۵. لئو اشتراوس، پیشین، ص ۶.

۶. غلامرضا بهروز لک، «روش‌شناسی کلام سیاسی»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ ۲۸، زمستان ۱۳۸۳، ص ۸۳

کلام سیاسی شیعه، و کلام سیاسی اهل سنت تقسیم کرد. کلام سیاسی شیعه، سه دستهٔ کلام سیاسیِ زیدیه، کلام سیاسیِ اسماعیلیه و کلام سیاسی امامیه را شامل می‌شود. کلام سیاسیِ اهل سنت نیز در سه دستهٔ کلام سیاسیِ اهل حدیث، کلام سیاسیِ اشاعره، و کلام سیاسی معتزله جای می‌گیرد.[1]

۲. روش‌شناسی کلام سیاسی

کلام سیاسی از جهت کلام بودن، دارای برخی ویژگیها و رویکردهای روشی است که بر همهٔ گرایشهای کلامی ـ با شدت و ضعف ـ صدق می‌کند. اولین ویژگی روشی کلام سیاسی، «اصالت نقل و نص» است. مبنا و اساس کلام و به تبع آن کلام سیاسی، آموزه‌ها و متون دینی است. به همین دلیل، مباحث کلامی به لحاظ منطقی نمی‌تواند از چارچوب آموزه‌ها و متون دینی خارج شود. دومین ویژگی روشی کلام سیاسی، در حاشیه قرار دادن عقل و علم بشری نسبت به نص است. به عبارت دیگر، عقل و علم انسان در چارچوب و بر مبنای آموزه‌ها و متون دینی معنی می‌دهند، اگر عقل و علم بشری از دایرهٔ اعتقادات کلامی خارج شود یا با آن تضاد پیدا کند ساقط و بی‌اعتبار می‌شود و ارجحیت با مباحث کلامی است، چون این اعتقادات و آموزه‌ها منبعث از وحی هستند؛ درحالی‌که عقل و علم بشری محدود و تابع شرایط زمانی و مکانی است و از خطا مصون نیست. سومین ویژگی روشی کلام سیاسی «آخرت‌گرایی» است. ازآنجاکه توجه اصلی آموزه‌های اعتقادی دین به مبدأ و معاد است، شدت این توجه، خود را در مباحث کلام سیاسی نیز نشان می‌دهد و مباحث سیاسی با مباحث اعتقادی و به‌خصوص آخرت پیوند می‌یابد، به‌گونه‌ای که مؤمنان، اقدامات سیاسی خود را با امید به ثواب آخرت انجام می‌دهند و طبعاً به الگوها و نظریه‌های سیاسی یا رفتارهای سیاسی‌ای روی می‌آورند که به‌طور اطمینان‌بخش‌تری ایمانشان را حفظ کند و ثواب اخروی بیشتری نصیبشان سازد.

از رویکردهای روشی کلی حاکم بر کلام سیاسی که بگذریم، هر کدام از

---

۱. ر.ک‌به: همان، صص ۲۴۸-۲۶۶.

نحله‌های مختلف کلام سیاسی در اسلام دارای رویکردهای روشی خاص خود نیز هستند که به اجمال به توضیح آن می پردازیم. کلام سیاسی خوارج دارای چهار ویژگی روشی است: اول تمرکز بیشتر بر آموزه‌های نقلی و پرهیز از رجوع به عقل، دوم اخذ ظواهر دینی و رد هرگونه تأویل و تفسیر، سوم عمل‌گرایی سطحی و افراطی و تقدم عمل بر نظر، چهارم قائل نشدن قداست برای قدرت و حکومت بعد از پیامبر اکرمﷺ. مهم‌ترین ویژگی روشی کلام سیاسی زیدیه تأکید بر اعتبار ادلهٔ نقلی و حدیث است. کلام سیاسی اسماعیلیه دارای دو ویژگی روشی است: اول گرایش به عقل و مباحث عقلی، و دوم باطنی‌گرایی و قائل شدن به تأویل و تفسیر. به نظر اینان باطن شریعت مهم‌تر از ظواهر آن است. کلام سیاسی شیعهٔ امامیه دارای دو ویژگی اصلی روش‌شناختی است: اولین ویژگی آن، تکثر روشی است. دومین و مهم‌ترین ویژگی روشی کلام سیاسی امامیه، که ویژگی اول نیز به سبب آن پدیده آمده، عقل‌گرایی و استدلالی بودن آن است. به‌رغم آنکه نحله‌ها و جریانهای مختلفی ذیل دو جریان اصلی اخباریون و اصولیون در کلام سیاسی شیعه پدید آمدند، ولی در نهایت رویکرد عقل‌گرایانه چربید و بقیه را تحت تأثیر قرار داد. البته این عقلی و استدلالی بودن، در چارچوب کلام و مبتنی بر متون و آموزه‌های دینی است. عقلی بودن کلام سیاسی با عقلی بودن فلسفهٔ سیاسی اسلام تفاوت دارد و عقلی بودن در هر کدام از اینها معنای خاص خود را می‌دهد.

کلام سیاسی اهل سنت، دارای سه نحلهٔ اهل حدیث، اشاعره و معتزله است. کلام سیاسی اهل حدیث ـ که وهابیت و القاعده نیز تداوم همین جریان‌اند ـ دارای پنج ویژگی روشی است: اول محوریت متن و نقل و رد هرگونه نقش اصلی برای عقل در استنباط یا دفاع از آموزه‌های دینی، دوم رد هرگونه نوآوری و بازخوانی در آموزه‌های دینی، سوم قائل شدن قداست و مرجعیت برای سیرهٔ خلفای راشدین و گذشتگان و ضرورت تمسک به آن، چهارم اقتدارگرایی در حوزهٔ سیاست و محوریت دادن به حاکم در زندگی سیاسی، و پنجم تقدیرگرایی و تسلیم‌پذیری در حوزهٔ سیاست. اما

مهم‌ترین ویژگی روشی کلام سیاسی اشاعره، گرایش نسبی به عقل و عقل‌گرایی است. به عبارت دیگر، اشاعره همان اهلِ حدیثِ معتدل‌شده هستند. رویکردهای روشی اشاعره ابتدا مثل اهل حدیث بود، ولی به‌تدریج از آن فاصله گرفتند. ویژگی‌های روش‌شناختی کلام سیاسی معتزله، تقریباً مثل شیعهٔ امامیه است.

۳. شاخصهای کلام سیاسی

موضوع: نگرشها و آموزه‌های سیاسیِ مورد نظر شارع مقدس و دیدگاههای مخالف آن؛

موضوع کلام سیاسی، دیدگاهها، نظریه‌ها، نگرشها و آرا و افکار برآمده از وحی و نظر شارع مقدس مربوط به حوزهٔ سیاست و حکومت است.این مسئله اولاً و بالذات موضوع کلام سیاسی است؛ هرگونه آرا و افکاری که بخواهند به‌نوعی متعرض آرا و افکار دستهٔ اول قرار گیرند یا به رد و نقد و وارد کردن شبهه بپردازند نیز موضوع این علم قرار می‌گیرند. کلام سیاسی درصدد نشان دادن راه‌حل مشکلات عینی در حوزهٔ سیاست یا روشن کردن تکلیف مکلّفان برای نوع رفتاری که می‌خواهند انجام دهند نیست، بلکه می‌خواهد به مسلمانان بگوید که باید چه نوع اعتقاد و نگرشی نسبت به موضوعات و مسائل کلان سیاسی داشته باشند.

هدف: دفاع از نگرشها و آموزه‌های برآمده از وحی و نظر شارع مقدس و رد و طرد دیدگاههای مخالف آن؛

مخاطب: مخالفان و کسانی که دچار شبهه شده‌اند، همچنین مؤمنان معتقد برای محکم‌تر شدن ایمانشان؛

نوع بحث: درون‌دینی ـ درون‌مذهبی؛

منبع: قرآن، سنت، عقل در چارچوب نقل، نظر علمای گذشته؛

سنخ سؤالات: پرسشهایی برای محکم‌تر شدن ایمان مؤمنان و پرسشهای معطوف به شبهه درخصوص اعتقادات دینی‌ـ سیاسی.

جمع‌بندی

شاخصهای روش‌شناختی حوزه‌های مختلف تحقیقات سیاسی اسلام

	فقه سیاسی	فلسفه سیاسی اسلام	کلام سیاسی اسلام	اندیشه سیاسی اسلام	اندیشه سیاسی در اسلام
موضوع	رفتارهای سیاسی مسلمانان	مباحث مبنایی و اساسی سیاست و حکومت در جامعه اسلامی	نگرشها و آموزه‌های سیاسی دین و دیدگاههای مخالف و شبهات	مباحث و مسائل کاربردی سیاست و حکومت در هر عصر	مباحث سیاست و حکومت در اندیشه دانشمندان مسلمان در همه زمانها
هدف	معرفی رفتارهای مطابق با شرع- روشن کردن تکلیف مسلمانان برای انجام یا عدم انجام عملی خاص	نظریه‌پردازی در موضوعات کلان و اساسی سیاست و حکومت	دفاع از نگرش و آموزه‌های سیاسی برآمده از وحی و رد شبهات	ارائه راهکار برای برنامه‌ریزی، سیاستگذاری و کاهش مشکلات نظری و عملی سیاست در هر دوره	بررسی، شناخت، تحلیل، نقد و بهره‌برداری از تفکرات سیاسی دانشمندان مسلمان
مخاطب	مسلمانان پایبند به احکام اسلام	دانشمندان و صاحبنظران مباحث سیاسی و اجتماعی	مخالفان ـ کسانی که دچار شبهه شده‌اند ـ و مؤمنان برای استحکام ایمانشان	حاکمان و مدیران، فعالان سیاسی، مراکز علمی و مطالعاتی و استادان و پژوهشگران	پژوهشگران و اندیشمندان سیاسی، حاکمان و مدیران، و فعالان سیاسی
نوع بحث	درون مذهبی	آزاد و عقلی، معطوف به جامعه اسلامی	درون دینی- درون مذهبی	درون دینی معطوف به گفتمان جامعه در همان عصر	درون دینی معطوف به گفتمان اندیشمندان و جامعه در دوره مورد بحث و دوره حاضر
منبع	قرآن- سنت- عقل- اجماع	قرآن ـ سنت ـ عقل	قرآن، سنت، عقل در چارچوب نقل، نظر علمای گذشته	قرآن، سنت، عقل، مباحث مشابه دانشمندان و جوامع مسلمان	کلیه آثار دانشمندان مورد بحث
سنخ سؤالات	پرسشهای مؤمنانه با پیش‌فرض قبول پاسخ	پرسشهای مبنایی سیاست و حکومت در جامعه اسلامی با پیش‌فرض چون و چرا	پرسشهایی در جهت محکم‌تر شدن ایمان و اعتقاد و پاسخ به شبهات	پرسشهای هنجاری و کاربردی برای حل مشکلات با حفظ اصول اسلامی	پرسشهای کنجکاوانه برای فهم اندیشه‌ها و دیدگاههای سیاسی دانشمندان مسلمان
سایر رویکردهای روشی	۱. نگرش جزء گرایانه ۲. نگرش فردگرایانه ۳. نگرش تکلیف‌گرایانه ۴. گذشته‌گرایی ۵. نقل‌گرایی	۱. اصالت عقل ۲. توجه به زمان و مکان	۱. اصالت نقل و نص ـ در حاشیه قرار دادن عقل و علم بشری ۳. آخرت‌گرایی ۴. تکیه بر ظواهر دینی (در برخی مطعمها) ۵. مرجعیت خلفای راشدین (برای اهل حدیث)	۱. طرح مستقیم مباحث هنجاری و تجویزی ۲. تحت تأثیر زمان و مکان ۳. میان‌رشته‌ای (ترکیبی از حوزه‌های مختلف مطالعات سیاسی اسلام)	۱. طرح غیر مستقیم مباحث هنجاری و تجویزی ۲. تحت تأثیر گذشته ۳. دارای رویکرد تاریخی

فهرست منابع

ابوفارس، محمد عبدالقادر، الفقه سیاسی عندالامام الشهید حسن‌البناء، عمان: دارعمار، ۱۴۱۹هـ.ق.

اشتراوس، لئو، فلسفهٔ سیاسی چیست؟، فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارت علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

امیدی نقلبری، مهدی ، «امکان فلسفهٔ سیاسی اسلامی و نقدهای آن» فصلنامهٔ پـژوهش و حوزه، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴.

بستانی، احمد، «تاریخ‌نگاری فلسفهٔ سیاسی اسلامی»، فصلنامهٔ پژوهش و حوزه، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴.

بستانی، احمد، «نقدی بر گزارش ارزیابی تحلیلی ـ انتقادی زوال اندیشهٔ سیاسی در اسلام و ایران» فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۶، تابستان ۱۳۸۳.

بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.

بهروز لک، غلامرضا، «روش‌شناسی کلام سیاسی»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۸، زمستان ۱۳۸۳.

پارتریج، پی.اچ. «سیاست، فلسفه، ایدئولوژی»، در: آنتونی کوئینتن، فلسفهٔ سیاسی، مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات به‌آور، ۱۳۷۴.

پلانت، ریمون ، «ماهیت فلسفهٔ سیاسی» مهدی براتعلی‌پور، مجلهٔ قبسات، شمارهٔ ۲۰-۲۱ تابستان ۱۳۸۰.

جناتی، محمدابراهیم، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۲.

حقیقت، سید صادق، «چیستی فلسفهٔ سیاسی»، فصلنامهٔ مفید، شمارهٔ ۲۵، ۱۳۸۰.

خوانساری، سید احمد، رسالهٔ توضیح‌المسائل، تهران: چاپخانهٔ حیدری، ۱۳۸۶ هـ.ق.

رجایی، فرهنگ، تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۵.

رضوانی، محسن «مفهوم فلسفهٔ سیاسی اسلامی» در: پژوهش و حوزه، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴.

شکوری، ابوالفضل، فقه سیاسی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

صاحبی، محمد جواد، گفتگوی دین و فلسفه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

طباطبایی، سید جواد ، زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۵.

طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح: مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.

عبدالرزاق، مصطفی ، زمینهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی، فتحعلی اکبری، اصفهان: نشر پرسش، ۱۳۸۱.

عبودیت، عبدالرسول «آیا فلسفهٔ اسلامی داریم؟» نشریهٔ معرفت فلسفی، شمارهٔ ۱، پاییز ۱۳۸۳.

علوی، سید نادر «هویت فقه سیاسی» فصلنامهٔ پژوهش و حوزه، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴.

عمید زنجانی، عباسعلی ، فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳.

عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی اندیشهٔ سیاسی اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۴.

غزالی، ابوحامد محمد، مجموعهٔ رسائل، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۱ هـ. ق.

فارابی، ابونصر محمد، احصاءالعلوم، حسین خدیوجم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.

فارابی، ابونصر محمد، کتاب الملّه، محسن مهاجرنیا، در: فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۶، پاییز ۱۳۷۸.

فاضل مقداد، نضدالقواعدالفقهیه، قم: مکتبة آیة الله مرعشی، ۱۴۰۳هـ.ق.

قربانعلی لاهیجی، زین‌العابدین، علم حدیث و نقش آن در شناخت و تهذیب حدیث، قم: انتشارات انصاریان، ۱۴۱۶ هـ.ق.

گرجی، ابوالقاسم ، تاریخ فقه و فقها، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵.

لک‌زایی، نجف، «روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه» فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۱، بهار ۱۳۸۲.

لک‌زایی، نجف، چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.

مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.

محمد ری‌شهری، محمد، میزان‌الحکمة، حمیدرضا شیخی، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۴، ج ۳.

محمد ری‌شهری، محمد، میزان‌الحکمة، قم: مرکز نشر مکتب اعلام‌الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۶.

محمد غزالی، ابوحامد، مجموعه رسائل، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۱ هـ.ق.

محمدبن، مکی العاملی، القواعد و الفوائد، تحقیق: سید عبدالهادی حکیم، قم: منشورات مکتبة‌المفیدة بی‌تا.

مطهری، مرتضی ، آشنایی با علوم اسلامی، بخش کلام، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.

مظفر، محمدرضا ، اصول فقه، نشر دانش اسلامی ۱۴۰۵ هـ.ق.

معرفت، محمدهادی (گفتگو)، «کلام سیاسی»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۲، پاییز ۱۳۷۷.

یوسفی‌راد، مرتضی، «امکان معرفتی فلسفهٔ سیاسی اسلام» فصلنامهٔ پژوهش و حوزه، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴.

شناخت دینی؛
بهره‌های روش‌شناسانهٔ قرآن کریم در حوزهٔ علم

دکتر اصغر افتخاری*

مقدمه

«هر یک از این دو (= علم و دین) باید تمامیت و یگانگی آن دیگری را محترم شمارد و در قبال وسوسهٔ تحمیلِ مقولاتِ فکری خاص خویش بر دیگری مقاومت ورزد. هم از آن روی که مسائل علم و دین در گذشته با هم خلط شده‌اند، نخستین وظیفهٔ ما در این راه، تنقیح مناط آنهاست».[1]

چنانکه ایان باربور[2] تصریح داشته است، منازعهٔ بین علم و دین به‌مثابهٔ دو روش شناخت، دارای تاریخچهٔ دیرینه‌ای است که در رهگذر زمان، صور و حالات متفاوتی یافته است. اگر زمانی شاهد محوریت آموزه‌های دینی در دستیابی به اصول علمی

---

* عضو هیئت علمی و معاون پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)

۱. به نقل از: ایان باربور، علم و دین، بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، پیشگفتار مترجم، ص ط.

2. Ian G. Barbowr

هستیم، در نوزایش علمی وضعیتی متفاوت را انسان تجربه می‌نماید که به استعلای عقل و شناختهای عقلانی تا حد مرجعیت تفکیک سره از ناسرهٔ اعتقادات با ملاک اصول عقلی، منجر می‌شود. به‌عبارت دیگر عقل در میانهٔ دو مقام «خداوندگانی ـ بندگانی» سیر نموده و در هر منزلی از ارائه نسبتی خاص با دین سخن گفته است.[۱] بدین خاطر است که باربور تلاش به منظور تعریف دو حوزهٔ مستقل از یکدیگر را به‌مثابهٔ راهکاری کارآمد برای خاتمه بخشیدن به این منازعه در آینده، پیشنهاد می‌نماید.

اگرچه ایدهٔ باربور نحلهٔ فکری تازه‌ای را بنیاد گذارد که در جامعهٔ علمی ـ ایمانی هواداران بسیاری یافت، اما چنانکه بررسی تحولات فکری در سالهای پایانی قرن بیستم نشان می‌دهد، این منازعه پایان نیافت و از دههٔ هفتاد (زمان انتشار نخستین چاپ کتاب)[۲] تاکنون اشکال تازه‌ای از موضوع رخ داده است که همگی حکایت از ریشه‌ای بودن مسائل مورد توجه در هر دو حوزه، و در نتیجه جاودانی بودن این منازعه، دارد.[۳]

معنای این برداشت تاریخی آن است که این دو دستگاه روش‌شناختی اصولاً نمی‌توانند بی‌تفاوت نسبت به دیگری باشند و از این‌روست که ما با طیف متنوعی از دیدگاهها ـ عرضه‌شده از سوی گروههای مختلف موسوم به نواندیشان دینی و یا متألهان و یا دین‌شناسان[۴] ـ روبه‌رو هستیم. در این نظریه‌ها اگرچه با آموزه‌های متفاوت ـ

---

۱. برای آشنایی با تاریخ این مناسبتها ر.ک به: همان، فصول ۲ تا ۵.

۲. عنوان اصلی کتاب باربور عبارت است از:

-Ian G. Barbour, **Issues in Science and Releigion**, London, SGM Press LTD., 1972.

۳. در این‌باره نگاه کنید به جریان تحول تاریخ علم و مناسبات بین علم و دین در این سه سده که پیوسته از نوعی ارتباط ـ به‌صورت سلبی و ایجابی ـ حکایت دارد:

B. d'Espagnat, **In Search of Reality**, Berlin, Springer - Verlag, 1931; M.Born, **Physics in My Generation**, Oxford, Pergamon Press, 1956; S.Hawking, A Brief History of Time, London: Bantam, 1988;

۴. در بحث از مطالعه درباب دین، سه مقام را می‌توان از یکدیگر تفکیک نمود:

اول: آنان که از منظر دینی و مبتنی بر اعتقادات دینی به بررسی مسائل و ارائهٔ دیدگاه در تأیید باورهای دینی همت می‌گمارند (متألهان).

←

و یا بعضاً متعارضی ـ درخصوص نوع رابطهٔ ممکن بین دین و علم برمی‌خوریم، اما یک نکته به‌صورت مشترک وجود دارد و آن اینکه در بنیادها و لایه‌های زیرین، علم و دین پیوندی وثیق می‌یابند که به‌هیچ‌وجه گسستن آنها از یکدیگر ممکن و میسر نمی‌نماید. به‌عبارت دیگر سطح مناسبات را امروزه نمی‌توان به لایه‌های دوگانهٔ نظری و عملی (به شکل سنتی آن) منحصر دانست؛ و لازم می‌آید تا از لایهٔ «معرفت» (شناخت) نیز بحث نمود.[۱] در این رویکرد لایهٔ مباحث نظری به بررسی تفاوت گزاره‌های دینی با اصول علمی می‌پردازد؛ حال آنکه در لایهٔ عملیاتی به امکان ـ و میزان ثمربخشی ـ استفاده از اصول اعتقادی در مدیریت (فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، ارتباطاتی و ...) جامعه، پرداخته می‌شود.[۲]

لایهٔ سوم و تازه‌ای که بدان اشاره رفت، به‌دلیل طرح سؤالی متفاوت، طبعاً نمی‌تواند از سوی رویکردهای نظری ـ کاربردی پیشین پاسخ درخوری بیابد و می‌طلبد تا فهم تازه‌ای از پرسش و در نتیجه روش متفاوتی برای پردازش پاسخها، طرح و مورد استفاده قرار گیرد. از این سطح جدید به «معرفت‌شناسی»،[۳] تعبیر می‌شود که در آن بیش از محتوای

دوم: آنان که دین دارند، اما بین نظر و عمل حد فاصلی را قائل‌اند و لذا بحث دینی را ضرورتاً با عمل دینی یکی نمی‌دانند؛ که طیفی از نواندیشان دینی را شامل می‌شوند.

سوم: آنان که معتقد به دینی خاص (از حیث نظر و عمل) نیستند، اما در باب نظریات دینی و یا اعمال دینداران، تحقیق می‌کنند (دین‌شناس). بر این اساس سؤال از نسبت «دین ـ علم» به‌مثابهٔ دو نوع شناخت متمایز و متفاوت، در هر سه رویکرد مطرح بوده است.

۱. این ایده را مؤلف در اثر زیر درخصوص مباحث «فیزیک» به‌صورت مبسوط مطرح نموده و نشان داده است که سرآغاز و بنیاد کلیهٔ مباحث مطرح در فیزیک، در مباحث معرفت‌شناختی قرار دارد و این اصل منحصر به حوزهٔ مطالعاتی علوم انسانی نیست.

ـ مهدی گلشنی، **تحلیلی از دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر**، تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق، ۱۳۷۴.

2. See H. Butterfield, **The Origins of Modern Science**, London: George Bell, 1974; John Baillie, **Natural Science & The Spritual life**, London: Oxford University Press, 1951.

3. Epistemology

شناخت، «روش نیل به شناخت» برای تقویم «ارزش محتوای شناختها»، مدّ نظر است. به‌عبارت دیگر «روش‌شناسی»[1] بعنوان رکن اصلی علوم جدید مطرح است که‌آن را ـ به‌زعم دانشمندان علوم نوین ـ از معارف دینی، به‌دلیل تفاوتشان در روش، متمایز می‌سازد.

اگرچه نقطهٔ آغازین نوشتار حاضر را پرسش سنتی «نسبت بین دین و علم» شکل می‌دهد، اما محور بحث بر مقولهٔ «روش شناخت» ـ به معنای مدّ نظر فلاسفهٔ علم نوین ـ قرار دارد و نگارنده در پی آن است تا الگوی معرفت‌شناسی دینی را مورد بازخوانی قرار دهد و مستند به اصول اعتقادی و آیات الهی از گزاره‌های روش‌شناسانه‌ای در دین سراغ بگیرد که راهنمای پژوهشهای علمی، به معنای متعارف آن، نیز می‌توانند قرار بگیرند.[2] به‌عبارت دیگر، شناسایی و تبیین بهره‌های روش‌شناختی قرآن کریم، موضوع اصلی مقالهٔ حاضر را شکل می‌دهد. برای این منظور، نگارنده نخست به طرح مسئلهٔ «نسبت علم و دین» پرداخته و بر بنیاد آن، دو الگوی معرفت‌شناسی متفاوت را شناسایی و بر پایهٔ آنها، بهره‌های روش‌شناختی قرآن کریم را استنتاج و بیان می‌نماید.

دستگاه معرفت‌شناسی دنیاوی و جایگاه روش‌شناختی دین

۱. تکوین

«تحصیل شناخت و پای گرفتن آن، همواره به خاطر طبیعتش پویشی است از نادانی به شناخت، از ندانستن چیزها به دانستن آنها. ما چه شناخت خود را از چیزی کلی در نظر بگیریم، یا از چیزی خاص،

---

1. Methodology

۲. در این رویکرد دو طرح قابل تصویر است:

اول: طرحی که در آن، مقتضیات محیطی در پرتو اصول و مبانی الوهی فهم می‌شود.

دوم: طرحی که در آن، معنای اصول و مبانی الوهی در چارچوب مقتضیات زمانی و مکانی فهم می‌شود.

در این نوشتار نویسنده ضمن اشاره به رویکرد دوم، از رویکرد نخست نیز با تفصیل بیشتری سخن خواهد گفت تا زمینهٔ رسیدن به الگوی شناخت تازه‌ای در قرآن کریم بر پایهٔ اجتماع این دو تصویر فراهم آید.

همواره این حالت وجود دارد که ما نخست چیزی نمی‌دانیم و سپس به‌تدریج به شناخت می‌رسیم».[۱]

چنانکه فورت اظهار داشته، مقولهٔ «شناخت» فرایندی است که با گذار «نادانی به دانایی» تحقق و معنا می‌یابد و این شاید عام‌ترین تعریف از «شناخت» باشد که حد مشترک تلقیهای متفاوت را شکل می‌دهد. با این‌حال تأملات معرفت‌شناسانهٔ فیلسوفان علمی چون کارل پوپر[۲] و ام. پولانی[۳] به این تعریف از شناخت هرگز بسنده ننموده و اینها معتقدند که تعریف «شناخت» به «گذار به دانایی» هیچ گره معرفت شناختی‌ای را برای محقق باز نمی‌نماید.[۴] دلیل این امر به تنوع و تعدد روشهای نیل به «دانایی» بازمی‌گردد ـ که ضرورتاً امکان جمع میان آنها نمی‌رود ـ و حتی به‌دلیل تعارض، این امکان منتفی است.

عمده‌ترین روشهایی که تاکنون برای نیل به شناخت مورد توجه و یا استفاده قرار گرفته‌اند، عبارت‌اند از:[۵]

۱. روش استقراءگرایی؛ با هدف بنیاد گذاردن معرفت بر پایهٔ یافته‌های تجربی.

۲. روش ابطال‌گرایی؛ با هدف ارائهٔ معیاری برای تمیز معرفت علمی از غیر آن.

---

۱. ر.ک به: م. ک. فورت، نظریهٔ شناخت، فرهاد نعمانی و منوچهر سناجیان، تهران: امیرکبیر، ۲۵۳۶، ص۲۰۴.

2. Karl R. Popper

3. M. Polanyi

4. See Karl R. Popper, **Objective Knowledge**, Oxford: O.U.P., 1972; M. Polanyi, **Personal Knowledge**, London, Routledge & Kegan Paul, 1973.

۵. به منظور مطالعه درخصوص این روشها به‌صورت مبسوط ر.ک‌به: کارل پوپر، شناخت عینی: برداشتی تکاملی، احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴؛ دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۳؛ آلن اف. چالمرز، چیستی علم، صادق زیباکلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴؛ عبدالکریم سروش (انتخاب و ترجمه)، علم‌شناسی فلسفی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی صراط، ۱۳۷۲؛ عبدالکریم سروش، درسهایی در فلسفه علم‌الاجتماع، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴.

۳. روش استفاده از برنامه‌های پژوهشی؛ به منظور ارائهٔ رهنمودهای سلبی و ایجابی که در نهایت ساختاری را بنیاد نهند که درون آن، علم و فرایند تکامل آن، معنا و مفهوم می‌یابد.

۴. روش استفاده از پارادایمهای علمی؛ به منظور دستیابی به ساختار کلانی که درون آن، تمامی تحولات و نظریات علمی متعارف فهم و معنا می‌شوند.

۵. روش تفسیری؛ با هدف بنیادگذاردن معرفت بر پایهٔ نفوذ به لایه‌های زیرین پدیده‌ها و درک انگیزه‌های عامل برای ارائهٔ تفسیری متین از پدیده.

۶. روش انتقادی؛ با هدف بنیادگذاردن معرفت بر پایهٔ دیالکتیک ذهن / عین که از جامعیت روشهای پوزیتویستی (اثباتی) و تفسیری برخوردار باشد.

شاید به همین دلیل باشد که پاره‌ای از فلاسفهٔ علم، تکثر موجود را دلیلی بر نفی وجود واقعیتی مشخص در خارج دانسته و به‌نوعی از «آنارشیسم روش‌شناسانه» رسیده‌اند که نمایندهٔ برجسته آن، پاول فایرابند[1] است.[2] وی با طرح ایدهٔ «همه‌چیز ممکن است»، در واقع تمام چارچوب‌های روش‌شناسانه پیشین را که بر ایجاد نوعی ضابطه استوار بودند، به چالش فراخواند.[3] گذشته از ملاحظات انتقادی امثال فایرابند،

---

1. Paul Feyerabend

۲. گزاره‌های زیر از فایرابند درخور توجه‌اند:
- علم ذاتاً یک امر آنارشیستی است.
- تنها اصلی که مانع پیشرفت نمی‌شود، این است که: همه‌چیز ممکن است.
- این ممکن است که علم را با جریان ضد استقرایی پیش ببریم.
- هیچ ایده‌ای، خواه قدیم و خواه عبث، وجود ندارد که قادر به اصلاح معرفت ما نباشد.
- هیچ تئوری‌ای هرگز با تمام پدیده‌های موجود در قلمروش تطبیق نمی‌کند.
- معیاری که اساس بسیاری از روش‌شناسیهاست، فقط در موارد بسیار ساده امکان دارد.
- نه علم و نه عقلانیت، معیارهای کلی تعالی نیستند.
- اصول اصلاح نه فوق سنت‌اند و نه تغییرناپذیر و ثابت ساختن آنها غیرممکن است.
- علم سنتی است در میان سنتهای بسیار. (ر.ک‌به: برضد روش، صص ۲۵-۲۸)

3. See Paul Feyerabend, **Against Method**, London: VERSON, 1988.

می‌توان چنین اظهار داشت که: اگرچه اصل ضابطه‌مندی شناخت به‌نوعی از اجماع عمومی عالمان برخوردار است، اما تعیُّن آن به‌شدت مورد بحث بوده و لذا پذیرش وجود دستگاهی برای شناخت، به معنای اثبات وجود دستگاه شناخت واحدی نیست و حداقل ما را به پذیرش وجود ساختارهای کلی نسبی‌ای که در هر دوره و زمانه‌ای از اعتبار برخوردار هستند و چونان پارادایمهای مسلط برای دانشمندان آن حوزه عمل می‌نمایند، رهنمون می‌شود.[1]

با تأمل در روشهای مذکور ـ و یا تصور روشهای احتمالی مشابه ـ می‌توان چنین اظهار داشت که انسان در مقام تحصیل شناخت از دو دستگاه معرفت‌شناسانه استمداد جسته است، که هر یک از حیث قبول سهم روش‌شناختی برای دین، دیدگاه متفاوتی دارد. نخستین دستگاه معرفتی را می‌توان با عنوان «دستگاه معرفت‌شناختی دنیاوی» یاد کرد.

۲. روایتها

در این نوع از دستگاههای معرفتی، روش‌شناخت منحصر به مواردی می‌شود که انسان را در نهایت به دریافت پاره‌ای از «قوانین» (با وصف عمومیت و تجویزگری)[2]، قادر می‌سازد. کشف قوانین در واقع چارچوب شناختی‌ای را شکل

این اثر با آدرس کتاب‌شناختی زیر به فارسی ترجمه شده است:

- پاول فایرابند، بر ضد روش، مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.

۱. این دیدگاه را کوهن به‌عنوان دیدگاه جامع بین دو رویکرد نفی و اثبات روش‌شناسی مطرح کرده است. براین‌اساس، پارادایم معرّف یک الگوی معرفت‌شناختی مسلط است که عموماً عالمان درون آن به پژوهش می‌پردازند و هرآنگاه که نتواند پاسخ‌گوی سؤالات علمی باشد، متحول می‌شود و بدین ترتیب یک انقلاب علمی با هدف تکوین پاردایم تازه‌ای شکل می‌گیرد. بنابراین، روشها درون پارادایمها مشخص و معین هستند، اما در سیر تحول تاریخی چنین حکمی قابل بیان نیست. ر.ک‌به: توماس کوهن، ساختار انقلابهای علمی، عباس طاهری، تهران: نشر قصه، ۱۳۸۳.

۲. در خصوص تلقی متعارف از قانون ر.ک‌به: عبدالکریم سروش، علم چیست؟ فلسفه چیست؟، تهران: طلوع آزادی، ۱۳۶۱، صص ۲۰-۲۸.

می‌دهد که کلیهٔ پدیده‌های دیگر درون آن، معنا و مفهوم می‌یابند؛ و اگر این وضعیت بنا به هر دلیلی به چالش کشیده شود، دستگاه معرفتی متزلزل می‌شود، و می‌طلبد تا با کشف قوانین جدید اصلاح و تقویت شود. روشهای تجربی و استقرایی که بر بنیاد الگوی پژوهشی در حوزهٔ علوم طبیعی استوارند، در این دستگاه معرفتی از اعتبار برخوردارند؛[1] اما درخصوص دین باید گفت که در دستگاههای معرفت‌شناختی دنیاوی، دین با دو روایت شناسانده می‌شود:

روایت اول: دین علمی

مطابق این روایت، دین به دلیل آنکه:

اولاً: از ناحیهٔ شارع حکیمی صادر شده که خالق عقل بوده و بر مقتضای عقل عمل می‌نماید.[2]

ثانیاً: خطاب به انسانی آمده است که به عقل شناسانده و تعریف می‌شود.[3]

ثالثاً: اهداف کلانی را دنبال می‌نماید که تحصیل آنها به تأیید و تقویت عقل میّسر است.[4]

رابعاً: تأیید فراوانی نسبت به اهمیت و حجیت عقل در متون و تجربه دینی وارد شده است.[5]

---

۱. ر.ک‌به: دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، پیشین، صص ۲۴-۲۶.

۲. قال رسول الله: «ما خَلَقَ اللهُ خَلقاً اَکرَمَ عَلَیه مِنَ العَقلِ». (به نقل از: راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن کریم، غلامرضا خسروی حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۳، ص۸۴۹) و «اَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ العَقلَ» (همانجا، ص۹۷).

۳. قال رسول‌الله: «ما کَسَبَ اَحَدٌ شیئاً اَفضَلَ من عَقلٍ یَهدیه اِلی هُدًی اَو یَرُدُّه عن رَدِیٍ».

۴. قال رسول الله: «اَلا وَ مَثَلُ العَقلِ فِی القَلبِ کَمَثَلِ السِّراجِ فی وَسَطِ البَیتِ» (به نقل از: محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت: الوفاء، ج۱، چ۲، ۱۹۸۳، ص۹۹)؛ قال الله تعالی: «وَ لَقَد تَرَکنا مِنها آیةً بَیِّنَةً لِقَومٍ یَعقِلونَ» (قرآن کریم، سورهٔ مبارکهٔ عنکبوت، آیهٔ شریفه ۳۵).

۵. «خَلَقَ اللهُ العَقلَ مِن اَربَعةِ شَیئاً: مِن العِلمِ وَ القُدرةِ وَالنُّورِ وَ المَشیَّةِ بِالأمرِ» بحار الانوار، پیشین، ص۹۸.

پس حتماً «عقلانی» بوده و هیچ تعارضی با جریان علمی برآمده از عقل نخواهد داشت. این نتیجه گیری، پیروان این دستگاه معرفت‌شناسی را تا بدان‌جا رهنمون می‌شود که به بازخوانی دین در چارچوب عقل تجلی‌یافته در مطالعات علمی، همت گمارند. ثمرهٔ این اقدام ـ به‌زعم این گروه ـ تحصیل دو هدف روش‌شناختی در آنِ واحد است:

نخست: پالایش دین؛ که مطابق آن، آموزه‌های غیردینی و توهمی‌ای که طی گذر زمان به درون دین راه‌یافته‌اند، به کمک «عقل» شناسایی و حذف می‌شوند. در این رویکرد چنان‌که که و.ت. استیس نشان داده است، ظرافت نظری ـ کاربردی‌ای که بین عقل بشری با ماهیت پدیده‌های دینی تفکیک قائل می‌شود، مورد توجه قرار نگرفته و حکم و وحدانیت تجربهٔ عرفانی و دینی به تحلیل عقلی تسرّی داده می‌شود.[1] به‌عبارت دیگر عقل به‌مثابهٔ «مقصد» مدّ نظر است که در آن عقل، انبانی از کلیهٔ حقایق معرفی شود که سایر معارف و دانسته‌ها به‌واسطهٔ آن، سنجیده می‌شود.[2] در واقع آنچه کاذب و باطل است، در دایرهٔ عقل جای ندارد و دین نیز به مقتضای حقانیتش حتماً با معیارهای عقل مطابق و همسو است.

دوم: پیرایش دین؛ که مطابق آن، ظرفیتهای نهان دین در عرصهٔ پژوهشهای علمی کشف و بیان می‌شود. در این رویکرد ـ به تعبیر باربور ـ انتظاری مضاعف از دین نزد انسان شکل می‌گیرد که عبارت است از: یا ارائهٔ پاسخی قطعی و ثابت به پرسشهای دینداران درخصوص نظام هستی و طبیعت (یعنی دین جایگزین علم و پژوهشهای دینی گردد، چنانکه در قرون وسطی شاهد آن بودیم)؛ و یا رخنه‌پوشی[3] و حمایت از علم در هر موضعی که علم از کشف قوانین عاجز مانده است (چنانکه نیوتن و سایر پیروان این

۱. درخصوص دیدگاه استیس، ر.ک‌به: و.ت. استیس، «عرفان و عقل بشری»، سید علی حقی، کیهان فرهنگی، سال پنجم، ش۱، صص ۱-۵.

۲. از عقل دو تصویر ارائه شده است: عقل به‌مثابهٔ مقصد و عقل به‌مثابهٔ طریق. برای مطالعهٔ بیشتر ر.ک‌به: عبدالکریم سروش، «عقل و آزادی»، کیان، ۱۳۷۱، شمارهٔ ۶، ص۱۴.

3. God of the gaps

تفکر، برای دین به ارائهٔ نقش و جایگاه پرداخته بودند).[1]

درهرحال «بازخوانی علمی دین» به ضرورتی سترگ در حوزهٔ دین‌پژوهی و ترویج دین تبدیل می‌شود و به‌واسطهٔ آن، متون متعددی تحقیق و منتشر می‌شود که در آنها دخالت دین را در امور طبیعی، با توجه خداوند متعال به دنیا و ذکر صریح یا ضمنی قوانین حاکم بر طبیعت در قرآن، اثبات کرده‌اند. برای مثال مهندس بازرگان در دورهٔ نخست حیات خویش در حوزهٔ فکری ایران چنین رویکردی را دنبال می‌نماید[2] و تلاش دارد تا اسلام را با روایتی «علمی» عرضه دارد. لذا در مقام اثبات دین و حقانیّت آن، معتقد است که: اثبات دین را در کشف و استناد به ضوابط علمی ـ و نه ضرورتاً فرق آنها ـ باید دنبال نمود؛ به‌گونه‌ای‌که هرچه در این مقام شاهد انطباق بیشتری باشیم، اعتبار و پذیرش دین بالاتر خواهد بود. پس به تصریح می‌نویسد:

> «آنهایی که اثبات وجود خدا و نشانهٔ حقانیت پیغمبر و دین را پیوسته در استثناها و خلاف عادتها جستجو می‌نمایند [در اشتباه‌اند؛ چراکه] برای بیان مسائل دین و توضیح احکام آن، محسوسات عالم و قوانین واقعی را که در طبیعت حکمفرما می‌باشد و باید از طریق علوم صحیح درک شود، کنار گذارده و متوسل به تعبیرهای عجیب و غریب یا علوم خرافاتی مرموز می‌شوند».[3]

بدین ترتیب مقصد هر دو راه (علم و دین) در نهایت ـ اصولاً ـ یکی است:

---

۱. ر.ک‌به: ایان‌باربور، پیشین، صص ۱-۴.

۲. مهندس بازرگان از حیث تحلیلی، این موضوع را در دو دوره از حیاتش به‌صورت متفاوت به بحث گذارده. درحالی‌که در دورهٔ نخست با رویکردی علمی که تأیید نقش دنیایی دین را دارد، به بحث می‌پردازد؛ اما در دورهٔ دوم به نقد آن و تأیید رویکرد «دین برای آخرت» می‌رسد. ر.ک‌به: عبدالله نصری انتظار بشر از دین، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸، صص ۱۶۷-۱۶۹.

۳. مهدی بازرگان، مباحث بنیادین، مجموعه آثار شمارهٔ ۱، تهران: بنیاد فرهنگی بازرگان، ۱۳۷۷، ص۸۹

«پیشرفت علوم نه تنها عالم طبیعت‌شناس را به جایی رسانیده است که عملاً موحد می‌باشد؛ بلکه صفات ثبوتیهٔ خدا را خیلی بهتر... درک می‌کند. درست است که او الله اکبر را به لفظ نمی‌گوید، ولی بزرگی و وسعتی را که از دنیا ـ یعنی از مصنوع خدا ـ فهمیده است ... میلیونها برابر آن چیزی است که در قرون سابق با هیئت یونانی فرض می‌نمودند.»[1]

برمبنای این منطق «اسلام» بر بنیاد و در قامت «علم» است و چیز ضد علمی‌ای (و نه غیر علمی) در آن وجود ندارد.[2]

اگرچه اقدام بالا در مقطعی از مواجه علم و دین تأثیرگذار بود، اما چنان‌که سید حسین نصر بیان داشته، به‌هیچ‌وجه نتوانست پاسخ‌گوی جریان علمی‌ای باشد که به سرعت در حال توسعه و گسترش در ابعاد مختلف حیات بشر بود. به‌عبارت دیگر اعطای ویژگی تبعیت دین از اصول علمی، اگرچه بحرانهای مقطعی را مرتفع ساخت، اما استقلال هویتی دین را به مخاطره افکند؛ که بحرانی بزرگ‌تر برای دین و آموزه‌های قرآن ارزیابی می‌شود:

«به علاوه توحید، خود را در عرصهٔ علوم و هنرها نیز که، در این عرصه اسلام نمی‌تواند در قبال هیچ نوع معرفتی بی‌تفاوت بماند، متجلی می‌سازد. اسلام همیشه [مطابق این رویکرد] در جهت متحد ساختن همهٔ حوزه‌های معرفت کوشیده و بنابراین، امروزه به‌خصوص

۱. همان، ص۹۳.

۲. برای بررسی مبسوط در این خصوص نگاه کنید به دیدگاههای بازرگان درخصوص راههای طی شده در تاریخ دینی انسان، ماهیت عشق، ادلهٔ پرستش و ماهیت انسان در: مباحث بنیادین (ج۱)، پیشین؛ همچنین تأملات بازرگان در موضوعاتی چون: خداپرستی، انسان‌شناسی، ماهیت وحی، کارکردهای اجتماعی دین در عرصهٔ عمل و نتایج بعثت در: مهدی بازرگان، بعثت (۱)، مجموعه آثار شمارهٔ ۲، تهران: بنیاد فرهنگی بازرگان، ۱۳۷۷.

با مسئلهٔ دشوار دست و پنجه نرم کردن با اکتشافات بالفعل و همچنین پیش‌فرضهای علم متجدد مواجه شده است و این وظیفه‌ای است که به‌هیچ‌وجه با صرف «علمی» خواندن اسلام ـ یعنی همان چیزی که مداخله‌گران مسلمان متجدد آمادهٔ آن‌اند ـ حل و فصل نمی‌شود. این مسئله بسیار عمیق‌تر و حساس‌تر از آن است».[1]

روایت دوم: معرفت دینی

مجموعه انتقادات وارده بر چارچوب معرفتی مدّ نظر گروه نخست (یعنی پیروان ایدهٔ دین علمی) پاره‌ای از اندیشه‌گران را که اصل ثبات و کمال دین را پذیرفته بودند، اما سلطه و حضور پررنگ جریانهای علمی و تأثیرگذاری فزایندهٔ آنها در مدیریت جامعه انسانی را نیز نمی‌توانستند منکر شوند، بدان‌جا رهنمون شد تا تفکیک بین «دین» و «معرفت دینی» را مطرح سازند و بدین وسیله، ضرورت طراحی فهم دین را در چارچوب مقتضیات زمانه ـ با فرض قبول کمال و ثبات دین ـ مطرح سازند. در این چارچوب معرفت‌شناختی، پذیرفته شده است که:[2]

۱. دانسته‌های پیشین همواره با دانسته‌های پسین دو کار می‌کنند: اول طرد و حذف معارضها. دوم. ترکیب با دانسته‌های درست. بنابراین، رشد کمّی و کیفی به‌صورت مستمر در حال وقوع است.

۲. معارف بشری پیوسته در دادوستد هستند و ارتباطی وثیق بین آنها وجود دارد. بنابراین، ارائهٔ هر معرفت تازه‌ای، کل منظومهٔ معرفتی انسان را متحول می‌سازد (بسط درونی).

۳. ظهور شریعت امری مطلق و ابدی نیست و لذا فهم انسان از شریعت مانند فهم او

---

۱. سید حسین نصر، آرمانها و واقعیتهای اسلام، انشاءالله رحمتی، تهران: جامی، ۱۳۸۲، ص۳۶.

۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۰، صص ۸۴- ۱۱۸.

از طبیعت در نوسان است (ظهور کلام مطلق نیست).

۴. تحول و ثبات فهم دینی در گرو ثبات و تحول فهم بیرونی است. به‌عبارت دیگر فهم دینی به‌طور مطلق به فهم بیرون دینی متکی است (اتکای تمام معارف دینی بر معارف غیردینی).

۵. خلوص دین به حفظ شریعت از تغییر و تحول نیست؛ زیرا خلوص نیز خود امری مطلق نیست. خلوص هم امری عصری و سیال ارزیابی می‌شود (عصری بودن خلوص).

۶. تکامل و تحول معارف، امری بشری است و نمی‌توان آن را محصول توطئهٔ ناکسان و وسوسهٔ ابلیسان دانست. لذا تحول فهم دینی نیز امری طبیعی و فطری است (اصل عدم توطئه).

۷. دین هر فردی عبارت است از فهم او از شریعت؛ چنان‌که علم او عبارت است از فهم او از طبیعت. پس علم و دین از درون هندسهٔ حاکم بر هر معرفتی در هر عصر، پدید می‌آیند. پس چون هندسه متحول و امری عصری است، می‌توان از ضوابط متحول و متغیر تولیدکننده فهم دین نیز سخن گفت (تحول هندسهٔ فهم دین).

۸. اگرچه میان معارف دینی و سایر معارف بشری دیالوگی برقرار است، اما آنکه عقلاً و عملاً مقدم است، معارف بشری است. به‌عبارت دیگر معارف بشری بر معارف دینی مقدم است (اصل تقدم معرفت بشری).

۹. فهم متحول از شریعت از ناحیهٔ کاربرد روشهای مضبوط حاصل می‌آید و به عبارتی فهمهایی ملاک است که از سر تدبر و خضوع نسبت به موازین و رجوع به منابع راستین به دست آمده باشد (اصل غربالگری).

۱۰. مقتضای معرفت آن است که مجموعه‌ای از آرای حق و باطل آن را بدانیم. بنابراین، تکامل معارف از ناحیهٔ تلاش روشمند برای اصلاح باطلها و توسعهٔ حقها حاصل می‌آید که البته برای آن، نقطهٔ پایانی در عالم انسانی نمی‌توان سراغ گرفت (اصل ترکیب معارف).

نتیجهٔ ارکان ده‌گانهٔ بالا را می‌توان این‌گونه بیان داشت که در این دستگاه معرفتی،

بین «مبانی و معارف اصلی شریعت» (یعنی متون دینی و تاریخ زندگی و سیره و سنن اولیای دین) و «فهم روشمند و مضبوط» از آنها، تفکیک قائل شده؛ یکی را با عنوان دین و به وصف «ثبات» می‌خواند و دیگری را به‌نام «فهم دین» و به وصف «تحول» می‌شناساند. در این نگاه، دین به معرفت دینی شناسانده شده که امری «عصری» (نه فقط به معنای حل مسائل متحدثه، بلکه افزون بر آن به معنای هماهنگ شده با دیگر فهمها و معرفتهای عصری) است.

> «پس معرفت دینی در هر شخصی و هر عصری با قبض و بسط مجموعهٔ معلومات وی یا معارف بشری، قبض و بسط می‌یابد، و هرجا تحولی رخ دهد، همه‌جا را متحول خواهد ساخت».[1]

در واقع روایت دوم را می‌توان تفسیری جدید و فلسفی از روایت نخستین نیز ارزیابی نمود؛ چراکه در نهایت پیروان هر دوی آنها به دستگاه شناخت‌شناسانه‌ای رهنمون می‌شوند که در آن دین (یا معرفت دینی) از صافی علم (یا معارف علمی) عبور نموده و در نتیجه «معنای» خود را آشکار می‌سازد (نگاه کنید به نمودار شمارهٔ ۱). مدلول هر دو روایت را در حوزهٔ روش‌شناسی، تبعیت ـ و یا حداقل تأثیرپذیری معارف دینی از معارف علمی ـ تشکیل می‌دهد. بدین صورت که بنیاد گذاردن اصول روش‌شناسی، به‌طور ضمنی، از حوزهٔ رسالت دین خارج شده و آنچه را بیان شده است در حد ملاحظاتی کلی ارزیابی می‌نمایند که شأن «الگویی» ندارند. در نتیجه دین در حوزهٔ روش‌شناسی «مصرف کنندهٔ» تولیدات علمی معرّفی می‌شود. اصطلاح «معرفت دینی» حامل این معنا نیز است.

دستگاه معرفت‌شناسی قُدسی و جایگاه روش‌شناختی دین

اگرچه مؤیدات بسیاری را می‌توان برای تأیید عملکرد دستگاه معرفت‌شناختی

---

۱. همان، ص۹۰.

دنیاوی در تاریخ تحول جوامع و سیر اندیشهٔ دینی ارائه داد، اما (گذشته از تمام انتقاداتی که بر این دستگاه معرفتی وارد است)[1] یک نکته را نمی‌توان از نظر دور داشت و آن اینکه: ماهیت «انقلابهای دینی» در حیات انسانی با منطق دستگاه معرفت‌شناختی دنیاوی اصولاً همخوان نیست. به‌عبارت دیگر برای بنای یک دستگاه معرفت‌شناختی با تأکید بر آموزه‌های بیان‌شده در قرآن کریم، حداقل باید به سه سؤال زیر پاسخ داد:

یک. اسلام برای چه نازل شده است؟

دو. اسلام متعاقب نزول، چه تحولی ایجاد کرده است؟

سه. اسلام در بستر تاریخ چه تجربه‌ای را پشت سر گذارده است؟

درحالی‌که دستگاه معرفت‌شناختی دنیاوی، محور بحث خود را بر روی رکن سوم گذارده و از رهگذر تحلیل آنچه در حوزهٔ دین‌شناسی رخ داده، به دنبال رسیدن به دستگاهی تجویزی برای درک ماهیت عملکرد دین در آینده است، چنین به‌نظر می‌رسد که دو رکن دیگر مغفول مانده است. این نقیصه‌ای است که دستگاه

---

۱. انتقادات وارد بر این دستگاه معرفتی، متعدد و از منظرهای متنوع هستند. برای مثال ر.ک‌به: روح‌الله موسوی خمینی(ره)، ولایت فقیه و جهاد اکبر، تهران: الست فقیه، بی‌تا (در این اثر امام (رحمة‌الله‌علیه) شأن عرضی دین را نسبت به معارف بشری به نقد گذارده و معتقد به ذکر اصول فراگیری از ناحیهٔ شارع هستند که هدایتگر تمام معارف انسانی است. اگرچه مباحث روش‌شناسانه در این اثر به‌صورت مستقل و مبسوط مدّ نظر نبوده‌اند، اما مشمول حکم کلی بیان‌شدهٔ مؤلف قرار می‌گیرند)؛ مرتضی مطهری، شرح منظومه، تهران: حکمت، ۱۳۶۰ (در این اثر، شهید مطهری از منظری فلسفی ـ عقلی به بررسی جایگاه دین و مقولات دینی در حیات انسان پرداخته و اصل سیادت دین بر حیات دینداران را تبیین و تأیید می‌نماید که در کل آفرینش جریان دارد. افزون برآن نسبت ارادهٔ الهی را با اختیار و تعقل انسانی بیان می‌دارد. مجموع استدلالهای شهید مطهری ردّیه‌ای قوی بر ایدهٔ تأثیرپذیری یکسویهٔ دین مطرح‌شده از سوی دستگاه معرفت‌شناختی دنیاوی ارزیابی می‌شود.)؛ عبدالله نصری، راز متن، تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه ۱۳۸۱ (در این اثر نویسنده با طرح نظریهٔ متن متین به مقاومتهای ذاتی دین در مقابل مؤلفه‌های برآمده از معارف بشری اشاره دارد. متانت متن بیان‌شده از سوی مؤلف، دلالت بر نقد دستگاه معرفت‌شناختی دنیاوی دارد).

معرفت‌شناختی قدسی در پی تدارک آن است. مطابق این دستگاه معرفت‌شناختی، روش مبتنی بر نگاه «بالا به پایین» (و نه نگاه از پایین به بالای مطرح‌شده در دستگاه معرفتی دنیاوی) است. بدین‌صورت که لازم می‌آید تا:

اول. ماهیت، اهداف و تجویزات دینی فهم و درک گردد.

دوم. مقتضیات بیرونی تا حد امکان به صورتی واقعی درک و تحلیل شود.

سوم. تصویر مقبول از حیات در فضای ناشی از دیالکتیک دو اصل بالا ـ با التزام به اصل صیانت از اصول بنیادین دین ـ ترسیم گردد.

به‌عبارت ساده‌تر در این دستگاه معرفتی، مفهوم بنیادین «بازسازی شرایط» همچون «بازخوانی متون» مدّ نظر است و حتی می‌توان اظهار داشت که از اولویت بیشتری نیز برخوردار است. مهم‌ترین گزاره‌های این دستگاه معرفتی که با عنایت به دو محور اول از پرسشهای سه‌گانه، طراحی شده‌اند، عبارت‌اند از:

گزارهٔ اول

فلسفهٔ هدایتگری و تأمین سعادت انسان، اقتضای پذیرش شمولیت ارادهٔ الهی در کلیهٔ عرصه‌های حیات انسان را دارد.

این واقعیت که خداوند با خلق انسان، وظیفهٔ هدایتگری و نیل وی به سعادت را بر خویش واجب نمود، دلالت برآن دارد که ارتباط خدا با انسان منحصر در دین نبوده و اعم از آن ارزیابی می‌شود. به‌عبارت دیگر تمام آنچه در جهان هستی قرار دارد، به‌گونه‌ای تعریف و فهم می‌شود که در ارتباط با اصل سعادتمندی انسان باشند. به همین دلیل است که وصف «هدایتگری» عام و مؤید «اصل شمولیت» ارادهٔ الهی بر کل هستی (نه ضرورتاً انسان) است. چنان‌که خداوند متعال فرموده است:

«گفت: پروردگار ما همان است که به هر موجودی خلقت لازمه‌اش را اعطا نمود و سپس هدایتش کرد».[1]

---

۱. قال الله تعالی: «قال ربّنا الّذی أعطی کُلّ‌شیءٍخَلقَه، ثُمَّ هَدی» طه. آیهٔ ۵۰.

بر همین سیاق، جریان رسالت و امامت در جامعهٔ انسانی شکل می‌گیرد که هدایت خاصّهٔ انسان را شامل شده و در قرآن کریم، خداوند متعال به کرّات با ذکر جریان پیامبران از این اصل به تفکیک اقوام سخن گفته است.[۱]

بنابراین، انسان و تمام معارف بشری و حتی مقتضیات زمانی و مکانی انسان که با عنوان «شرایط عصری» از آن یاد می‌شود، در پرتو ارادهٔ الهی باید فهم شود. به همین دلیل است که کل علوم و معارف بشری موقعی بر مقتضای حقیقت ارزیابی می‌شوند که منطبق با فطرت الهی تعریف شده باشند.[۲] به‌عبارت دیگر پارادایم حاکم «الوهی» بوده و کلّیهٔ پدیده‌ها و معارف باید درون آن معنا شوند. تأکید خداوند متعال درخصوص جایگاه قرآن کریم به عنوان «تبیان» که عام بوده و ضرورتاً به حوزه و بحث خاصی منحصر نشده، مؤید این مدعاست؛ آنجا که می‌خوانیم:

> «و ما بر تو کتابی نازل کردیم که روشنگر همه‌چیز است و مایهٔ هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان».[۳]

و یا در آیهٔ دیگر در مقام ذکر ویژگی قرآن کریم، حضرت حق فرموده‌اند:

> «خداوند همان است که بر شما کتابی را نازل کرده که در آن همه‌چیز آمده است».[۴]

و این معنا به تکرار در قرآن مورد توجه قرار گرفته که اصل شمولیت ارادهٔ الهی را

---

۱. قال الله تعالی: «و لَقَد بَعَثنا فی کُلِّ اُمَّةٍ رَسُولاً أن اعبدُوا اللهَ وَاجتَنِبُوا الطاغُوتَ» نحل، آیهٔ ۳۶. این مضمون در سوره‌های انبیاء، آیهٔ ۲۵، اعراف آیهٔ ۵۹، طه آیهٔ ۱۵، انعام آیهٔ ۱۳۰، بقره آیهٔ ۱۲۹ و ... به دفعات آمده است.

۲. درخصوص لوازم و مقتضیات حاکمیت پارادیم الوهی در عرصهٔ شناخت ر.ک‌به: محمدتقی جعفری، شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰.

۳. قال الله تعالی: «وَ نَزَّلنا عَلَیکَ الکِتابَ تِبیاناً لِکُلِّ شیء و هُدیً و رَحمةً و بُشری لِلمُسلمینَ» نحل، آیهٔ ۸۹.

۴. قال الله تعالی: «هُوَ الذی أنزَلَ اِلَیکُمُ الکِتابَ مُفصَّلاً ... » انعام، آیهٔ ۱۱۴.

و جایگاه روشنگرانهٔ قرآن را می‌رساند.[1]

مطابق اصل شمولیت، علم از آن حیث که دین می‌تواند هدفش را تعیین کند، وام‌دار دین است و بر همین سیاق، از «علم دینی» و «علم غیردینی» می‌توان سخن گفت. این واقعیت که جریان علم در یک جامعهٔ دینی به سمت و سویی خاص خواهد بود که ضرورتاً با جریان علم در سایر جوامع همخوان و مشابه نیست، در بستر تاریخ تجربه و آزمون شده است. لذا دینِ برآمده از درون تمدن اسلامی با دینِ برآمده از درون تمدن لیبرال دموکراسی یا سایر تمدنها، از آن حیث که اهداف متفاوتی را مدّ نظر دارند، متفاوت می‌شوند.[2] این ارزیابی از رهگذر تطبیق دوران شکوفایی علمی در جامعهٔ اسلامی با عصر نوازیش علمی در حوزهٔ غربی، تأیید می‌یابد. خلاصهٔ کلام آنکه خدای مسلمانان هدایتگری و رهنمون شدن انسان را به سوی سعادت بر نفس خویش واجب نموده و به همین دلیل اراده‌اش در ذرات جهان هستی، برای تحقق این امر، تعلق گرفته است. طبیعی است که کلیهٔ معارف بشری از این ناحیه بایستی خود را با محوریت و کانون «الهی» همسو و منطبق سازند.

وجه دیگر این اصل را تعریف «انجام» معیّن و مشخصی برای نظام هستی از سوی «الله» شکل می‌دهد که در قالب «رجعت به سوی الله»[3] شناسانده می‌شود (اصل رجعت). معنای این سخن، آن است که نظام معرفتی اسلامی از «الله» آغاز، سپس بسط و توسعه

---

۱. در تأیید این معنا نگاه کنید به: یوسف، آیهٔ ۱۱۱، انعام آیهٔ ۱۵۴، اعراف آیهٔ ۱۴۵ و انعام آیهٔ ۳۸.

۲. در قرآن کریم این معنا با ذکر وصف «روشنگری» (تبیان) و «بیانگری» (تفصیل) برای کلام الهی مورد توجه قرار گرفته است که نشان می‌دهد دین چگونه در حوزهٔ علم نیز ایفای نقش می‌کند. افزون بر آنکه سنت معصومان(ع) نیز در همین مقام می‌تواند ایفای نقش کند. چنان‌که در حدیث است که: «ما مِن شیءٍ الا و فیه کِتابٌ أو سُنَّةٌ» (چیزی را نمی‌توان مورد توجه قرار داد مگر آنکه در کتاب یا سنت بتوان برای آن بیانی سراغ گرفت). در این خصوص ر.ک به: انتظار بشر از دین، پیشین، صص ۷۳-۷۵.

۳. «اِنّا لِلّهِ وَ اِنّا اِلَیهِ راجِعُونَ».

می‌یابد و سرانجام به «الله» ختم می‌شود. پذیرش این روند، امکان ارائه تقسیم‌بندیهای دینی از «علم» (به معنای عام آن را) می‌دهد؛ چراکه در این رویکرد، علم درون چارچوبی معرفت‌شناختی با محوریت «الله ـ انسان» در حال تعریف و شناسایی است. حضرت علی علیه السلام این معنا را در نهج‌البلاغه به کرّات آورده‌اند. برای مثال در مقام توصیف علم حضرت حق، از آن در مقابل سایر علوم با وصف «محکم»[1] و «غیر قاصر»[2] یاد کرده‌اند؛ و یا از پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت ایشان به عنوان «صاحبان اصلی علم» تعبیر نموده‌اند که «معدن علم»[3]، «مایه رونق علم»[4] و «اقبال کنندهٔ علم به ایشان»[5] هستند. در این نگاه، «قرآن کریم» نیز «جامع علوم»[6] و «سرچشمهٔ علوم»[7] دانسته شده که مقامی کاملاً منحصر به‌فرد و مستند به مقام ربوبی است. بر این بنیاد در نهایت از تقسیم علم به دو دستهٔ اصلی «مفید» و «غیرمفید» سخن گفته‌اند که در قالب شأن روشنگری دین قابل درک است:

«خیری در علمی که نافع نیست، وجود ندارد»[8]

ذکر مطالب بالا از آن حیث اهمیت دارد که ما را به تلقی تازه‌ای از شأن دین در

---

۱. قال علی علیه السلام «بَل قَضاءٌ مُتقَنٌ و عِلمٌ مُحکمٌ» نهج‌البلاغه، ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۵۱، خطبهٔ ۶۵.

۲. قال علی علیه السلام: «عِلمٌ غَیرُ قاصِرٍ و کِتابٌ غَیرُ مغادِرٍ» نهج‌البلاغه، پیشین، ص ۱۱۱، خطبهٔ ۱۱۴.

۳. قال علی علیه السلام «نَحنُ شَجَرةُ النُّبُوّةِ ... و مَعَادِنُ العِلم ...» نهج‌البلاغه، پیشین، ص ۱۰۶، خطبهٔ ۱۰۹.

۴. قال علی علیه السلام «فَاِنّهم عیش العِلمِ» نهج‌البلاغه، پیشین، ص ۱۳۴، خطبهٔ ۱۴۷.

۵. قال علی علیه السلام «هَجَمَ بِهِم (حججَ‌الله) العِلمُ» نهج‌البلاغه، پیشین، ص ۳۸۸، کلمهٔ قصار ۱۴۷.

۶. قال علی علیه السلام: «الا انّ فیه عِلمَ ما یأتی» نهج‌البلاغه، پیشین، ص ۱۵۹، خطبهٔ ۱۵۸.

۷. قال علی علیه السلام: «وَ فیه ربیعُ القَلبِ وَیَنابیعُ العِلمِ» نهج‌البلاغه، پیشین، ص ۱۸۴، خطبهٔ ۱۷۶.

۸. قالی علی علیه السلام «لاخَیرَ فی عِلمٍ لایَنفَعُ» نهج‌البلاغه، پیشین، ص ۲۹۷، نامهٔ شمارهٔ ۳۱/ همین معنا در خطبهٔ ۱۹۳ نیز مورد توجه است: «(المتقون) وَقَفوا أسماعَهُم علی العِلمِ النافعِ لَهُم ...» نهج‌البلاغه، پیشین، ص ۲۲۵، خطبه ۱۹۳.

روند تحول حیات انسانی ـ موسوم به رُشد علمی ـ رهنمون می‌شود و آن هم این است که: تصریح خداوند متعال بر ذکر «همه‌چیز» در آیات مذکور و توصیف نقش دین با واژگان «تبیان» و «تفصیل» در واقع می‌تواند به معنای حقیقی آن درک شود و چنان‌که عموم مفسران اظهار داشته‌اند،[1] لازم نیست با استناد به مقولاتی چون محدودیتهای بیرونی و یا فلسفهٔ «انسان‌سازی» قرآن کریم، آن را تخصیص زده و به تحدید «همه‌چیز» به «همه‌چیز در امر انسان‌سازی» گردن بنهیم. دلیل این امر نیز آن است که تمام معارف و پدیده‌ها از ساختار هدایتی‌ای که مطابق دستگاه معرفتی قدسی بنیادگذار شده، خارج نیستند و «تبیان» و «تفصیل» الهی می‌تواند در سه سطح به ترتیب اولویت در کلیهٔ حوزه‌های علمی تجلی نماید:

• *سطح اول*. روشنگری دینی در تعیین خط مشی و سمت و سوی جریان پژوهشهای علمی که مقوله‌ای عام بوده و از ناحیهٔ شارع بدان توجه شده است. این امر مستند به ارادهٔ الهی مبنی بر اینکه هدایت کلیهٔ مخلوقات (اعم از جاندار و بی‌جان) برعهدهٔ ذات باری تعالی است، استنتاج می‌شود.

• *سطح دوم*. روشنگری دینی در حد تعیین اصول و ضوابط کلانی که تمام علم درون آن قرار دارد و دریافت پیشینی آن می‌تواند در تولید فرضیه‌های اولیه به صاحبان علم کمک نماید. چنان‌که از اصل توحید وتقلیل تکثر به وحدت، می‌توان به وحدت نیروها پی برد و این فرضیه را (چنان‌که پرفسور عبدالسلام بیان داشته است)

---

۱. عموم مفسران به‌دلیل مسائل و مشکلات موجود در این بحث، قائل به تحدید معنا و کاربرد آن در معنای اخص «علوم مربوط به هدایت انسان» شده‌اند. برای مثال نگاه کنید به:

تفسیر شیخ طوسی در التبیان فی تفسیر القرآن ج۶، ص۳۱۸، طبرسی در مجمع‌البیان ج۶، ص۶۲۸، زمخشری در الکشاف ج۲، ص۶۲۸، فخررازی در مفاتیح‌الغیب ج۲، ص ۱۳ و ج۱۲ ص۹۶، رشید رضا در المنار ج۶، ص۱۶۷، مصطفی مراغی در تفسیر المراغی ج۱۴، ص۱۲۷، علامهٔ طباطبایی در المیزان ج۲۴، ص۲۳۵ و مؤلفان تفسیر نمونه ج ۱۱، ص ۳۶۱. به نقل از: انتظار بشر از دین، پیشین، صص ۷۵-۷۷.

صورت‌بندی نمود[1] و سپس به بررسی علمی (مطابق ضوابط جاری) همت گمارد. در این سطح، روشنگری اصولی و نه موضوعی صورت می‌پذیرد.

• *سطح سوم*، روشنگری دینی در حد موضوعات علمی خاص که در قرآن کریم و احادیث معتبر، به تناسب برخی از آنها آورده شده است. این شأن دین که در قالب رهنمودهای دینی در باب کروی بودن زمین، جاذبه، بسط فضا، نحوهٔ لقاح و باروی گیاهان و ... شناسانده می‌شود، از سوی برخی از محققان به‌صورت مستقل بررسی و کاربردهای علمی دین بیان شده است. البته با این توضیح که این رویکرد عام نیست و موضوعات خاص و محدودی را شامل می‌شود.

در واقع توجه خاص به سطح سوم از روشنگری دینی، منجر شده است تا جریان انتقادی نسبت به ادعای قرار گرفتن علم در ذیل چارچوب معرفتی دینی مورد سؤال و انتقاد قرار گیرد و در نتیجهٔ آن، قول به تحدید حوزهٔ تأثیرگذاری و روشنگری دین مقبولیت یابد؛ حال آنکه سطح سوم بسیار جزئی و ظاهری است و دو سطح پیشین از اولویت و اهمیت به مراتب بیشتری برخوردارند و همین امر، امکان تأیید عام بودن معنای روشنگری دین در حوزهٔ علوم را به ما می‌دهد.

به همین دلیل است که عام (به معنای علم آن‌که کلیهٔ معارف و شاخه‌های مرتبط آن را دربر می‌گیرد) موضوع تقسیم‌بندی دینی «مفید» و «غیرمفید» قرار می‌گیرد. به‌عبارت دیگر، اگر نقش «تبیانی» و «تفصیلی» قرآن کریم عام دانسته نشود، طبعاً تقسیم‌بندی بالا موضوعیت خود را از دست خواهد داد. با این منطق است که حضرت علی علیه‌السلام آبادانی علم را در گرو ایمان به خدای متعال می‌داند:

«به ایمان، علم آبادانی گیرد»[2]

---

۱. در این خصوص شرح مبسوط زندگی‌نامهٔ عبدالسلام که توسط مؤلف، ترجمه و در مرحلهٔ آماده‌سازی برای نشر است، مفید است. عبدالسلام این موضوع را در سه سخنرانی خود مطرح کرده است که در این اثر بدان اشاره رفته است.

۲. قال علی علیه‌السلام «و بالایمان یَعمُرُ العِلمُ» نهج‌البلاغه، پیشین، ص ۱۵۵، خطبهٔ ۱۵۶.

و تصریح دارند که ژرفای دانش و شریعت نه دو چیز متفاوت، بلکه توأمان‌اند:

«پس آنکه فهمید به ژرفای دانش رسید و آنکه به ژرفای دانش رسید، از آبخشور شریعت سیراب گردد».[۱]

نتیجه آنکه رسالت هدایت‌گری دین که با سرشت وی در ارتباط است از اصل علم جدا نیست؛ بلکه خود موجد نوعی از علم است که «دینی» بوده و با اصول آن همساز است. به همین خاطر است که حضرت علی(ع) در کنار تقسیم‌بندی علم به دوگونهٔ «مفید» و «غیرمفید»، از دسته‌بندی دیگری یاد می‌نماید که علم را به «مسموع» و «مطبوع» تفکیک می‌کند. علمِ مسموع، همان است که در چارچوب الگوهای پژوهش جاری به دست می‌آید و انتقال می‌یابد، اما علمِ مطبوع، آن است که با سرشت انسانی (فطرت الهی) همسو باشد. دراین‌صورت، علم به‌واسطهٔ هدایت دینی، «مطبوع» (به مقتضای سرشت وفطرت) و «مفید» ارزیابی خواهد شد.

در طبیعت علم بر دو گونه است	یا زفطرت یا زکسب آید به دست
گرخلاف فطرت افتد اکتساب	نیست در آن علم سودی جز عذاب[۲]

شهید بهشتی با عنایت به همین وجه از هدایتگری دین است که آن را منبع بهترین روشها برای هدایت جریان عمومی علم و دور داشتن آن از ورود به حوزه‌هایی می‌شود که به‌صورت «غیرمؤثر» در حیات انسان درآمده‌اند. به‌عبارت دیگر، دین هم در تعیین روش و هم در تعریف سمت و سوی روش، دخالت دارد.[۳]

۱. قال علی(ع) «فَمَن فَهِمَ عَلِمَ غَورَ العِلمِ وَ مَن عَلِمَ غَورَ العِلمِ صَدَرَ عَن شَرایِعِ الحُکمِ». نهج‌البلاغه، کلمهٔ قصار ۳۱.

۲. نهج‌البلاغه (با ترجمهٔ منظوم) امید مجد، تهران: انتشارات امید مجد، ۱۳۸۰، صص ۵۷۸-۵۷۹.

۳. ر.ک‌به: سیدمحمد بهشتی، شناخت از دیدگاه قرآن، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، ۱۳۸۰، صص ۲۰۱-۲۰۶.

گزارهٔ دوم

معارف بشری مقید به اصول و احکام دینی‌اند.

اگرچه «علم» پیوسته نزد عوام و خواص از ارزش و اعتبار بالایی برخوردار بوده است، اما طرح این پرسش فلسفی که «بنیاد معارف علمی انسان را چه چیزی تشکیل می‌دهد؟»، تزلزل مبنایی را در کاخ استوار علم پدید آورده است به‌طوری که به بهترین وجهی کارل رایموند پوپر در ذیل عنوان «وضعیت بغرنج سه‌جانبه، جزمی گری، تسلسل، روان‌شناسی گری» از آن یاد کرده است:

> «این آموزه را که علوم اختباری قابل تحویل به ادراکات حسی و بنابرآن به تجربه‌های مادی هستند، بعضی از کسان به‌عنوان امری آشکار و خالی از هرگونه تردید می‌پذیرند...؛ اما اگر خواستار اثبات صحت [آموزه‌های علمی] از طریق برهان عقلی و استدلالی به معنی منطقی آن باشیم، در آن صورت نسبت به این نگرش متعهدیم که گزاره‌ها تنها از طریق گزاره‌ها اثبات می‌شود ... بدین ترتیب به یک پسرفت نامحدود [تسلسل] می‌انجامد. حال اگر می‌خواهیم از خطر جزمی گری و نیز تسلسل اجتناب کنیم، چنان می‌نماید که تنها چاره پناه بردن به روان‌شناسی گری، یعنی به این آموزه است که گزاره‌ها نه تنها می‌تواند به وسیلهٔ گزاره‌ها به اثبات برسد، بلکه با تجربهٔ ادراکی قابلیت اثبات است».[1]

خلاصهٔ کلام پوپر آن است که اگرچه ما اعتبار گزاره‌ها را در حوزهٔ علم با استدلالهای عقلی می‌پذیریم، ولی از حیث روش‌شناختی باید دلیلی موجه و مستقل برای اثبات صحت این گزاره‌ها نیز داشته باشیم. اگر بصورت اولیه آنها را بپذیریم به جزمی گری درخواهیم افتاد؛ اگر به روش علمی متوسل شویم به تسلسل گرفتار می‌آییم

---

۱. کارل پوپر، منطق اکتشاف‌علمی، احمد آرام، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰، صص ۹۶-۹۷.

و اگر به ادراک وجدانی موکول کنیم، نوعی روان‌شناسی‌گرایی است. براین‌اساس در بنای «علم» گریزی از پذیرش گزاره‌های اصلی/ وجدانی‌ای نیست که صحت آنها به‌صورت پیشین پذیرفته شده است. در چنین مقامی، سؤال از پذیرش یا عدم پذیرش چنین گزاره‌هایی نیست؛ بلکه در منبع تولیدکنندهٔ آنهاست که مطابق نگرش دنیاوی، «وجدان انسانی» و در نگاه قدسی، «کلام الهی» پیشنهاد می‌شوند. طبیعی است که «کلام الهی» به‌دلیل ویژگیهای منحصر به‌فرد «الله»، هم عقلاً و همه نقلاً، ارجح است. بدین ترتیب به حوزه‌ای خاص از «هدایت الهی» می‌رسیم که در ارتباط با اعتبارگزاره‌های بنیادینی است که علم بر مبنای آنها استوار است. به‌نظر می‌رسد دین از اعتبار بیشتری در قیاس با ملاحظات روان‌شناسانه برای ایجاد چنین «اعتمادی» برخوردار باشد.

براین‌اساس می‌توان چنین اظهار داشت که تولید گزاره‌های بنیادینی که به تعبیر فلاسفهٔ علم، بستر استقرار کاخ علم را تشکیل می‌دهند، در نهایت هویتی هنجاری دارند و چنان نیست که بتوان برای آنها تأییدی علمی، به معنای متعارف آن، جستجو کرد. لذا پوپر در عین تأکید بر ابطال‌گرایی به تصریح می‌نویسد:

> «من به صراحت اعتراف می‌کنم که برای رسیدن به پیشنهادهای خودم، در آخرین تحلیل، به راهنمایی داوریهای ارزش و مرجّحات عمل کرده‌ام ... [من] آن اندازه هم پیش نمی‌روم که ادّعا کنم مابعدالطبیعه هیچ ارزشی برای علم اعتباری ندارد».[1]

بنابراین، قبول اصل «تقیّد» علم به نوعی «ایمان» در پایین‌ترین لایهٔ شناخت، امری اجباری و گریزناپذیر می‌نماید که از ناحیهٔ پیچیدگی نظام هستی، محدودیت توان شناخت انسان و حجم بالای «نادانسته‌های» او در هر مقطع زمانی، ناشی می‌شود. «تقیّد» در اینجا به معنای «تأثیرپذیری وجدانی‌ای» است که از ناحیهٔ اعتماد فرد دیندار به گزاره‌های دینی، در سطح رفتاری (یعنی نقطهٔ آغازین پژوهش علمی) ایجاد می‌شود.

---

۱. همان، ص۴۲.

دلیل این امر را چنان‌که «نصر حامد ابوزید» بیان داشته است، تفاوت ماهوی بین معارف بشری با متون دینی تشکیل می‌دهد؛ زیرا نوعی «صداقت» و «حقانیت» برای متون دینی مفروض پنداشته می‌شود که در سایر موارد مشابه نمی‌توان از آن سراغ گرفت. از این‌رو طبیعی است که معارف دینی امتیازات منحصر به‌فردی می‌یابند که به آنها امکان ایفای نقش گزاره‌های بنیادین را می‌دهد.[1] در این سطح «گزاره‌های اعتقادی» (در رویکرد اسلامی) در جایگاه «گزاره‌های وجدانی» که فلاسفهٔ علم بدانها توجه دارند، قرار می‌گیرد و در نتیجه تقیّد روش‌شناسانهٔ علم به دین معنا و مفهوم می‌یابد. به منظور تبیین این معنا لازم می‌آید تا بین پنج‌گونه تأثیرگذاری دینی بر جریان علمی تفکیک قائل شویم: (نگاه کنید به نمودار شمارهٔ ۲).

۱. تأثیر حُکمی

ظاهرترین سطح تعامل معارف دینی با معارف علمی را شکل می‌دهد که در آن، شاهد یک ارتباط دوسویه بین علم و دین هستیم. در این مقام، جریان علم در مواجهه با اوامر، نواهی، استحبابها و مکروهات دینی تأثیر می‌پذیرد و در پی کشف علل صدور این احکام برمی‌آید و در نتیجه به دستآوردهای تازه‌ای نایل می‌شود. البته چنان نیست که این مواجهه صرفاً ایجابی باشد، بلکه رد پاره‌ای از موارد می‌تواند جنبهٔ پیرایشی برای معارف دینی هم داشته باشد. بدین صورت که معرفت دینی با کشف ضوابط علمی، قوّت یافته و پاره‌ای از گزاره‌های دینی وضوح معنایی می‌یابند. نتیجه آنکه صدور احکام و کشف قوانین علمی در ارتباطی دوسویه قرار دارند. تا آنجا که به تأثیرپذیری جریان علمی از

---

۱. این موضوع را ابوزید به صورت مبسوط در اثر زیر آورده است: نصر حامد ابوزید، **الاتجاه العقلی فی التفسیر؛ دراسة فی قضیّه المجاز عند المعتزله**، بیروت: دارالتنویر، ۱۹۸۲م. به منظور مطالعهٔ انتقادی این اثر ر.ک‌به: مرتضی کریمی‌نیا، «نگاهی به زندگی و آثار نصر حامد ابوزید»، در: سعید عدالت‌نژاد (به کوشش)، **نقد و بررسیهایی دربارهٔ اندیشه‌های نصر حامد ابوزید**، تهران: انتشارات مشق امروز، ۱۳۸۰، صص ۱۶۱-۱۷۶.

احکام شرعی مربوط می‌شود، نوعی تأثیرپذیری را می‌توان شناسایی کرد که برآن عنوان «تأثیر حُکمی» نهاده شده است. در این ارتباط می‌توان به حجم بالای پژوهشهای علمی به انجام رسیده درخصوص مواردی چون «حُکم به گرفتن روزه»، «حُکم به خوردن و یا نوشیدن غذاها یا مایعات معیّنی در اوقات مشخصی»، «حُکم به صلهٔ رحم»، و ... اشاره داشت که به کشف قوانین یا اصول رفتاری فردی ـ اجتماعی متعددی منتهی شده است. برهمین اساس، امروزه اقبال به تحقیق علمی دربارهٔ احکام دینی پدیدار شده است که تماماً مؤید تأثیر حکمی دین بر جریان مطالب علمی، می‌تواند باشد.

۲. تأثیر اصولی

«قرآن به‌عنوان «مادر کتابها» مثل اعلای همهٔ «کتابها»، یعنی همهٔ معرفتها، است. از منظر اسلامی، همهٔ معارف در اصل در قرآن ـ همان معرفت به همهٔ مراتب واقعیت ـ آمده است، ولی این معرفت به‌صورت عصاره‌ای، یا به‌عنوان بذر یا به‌صورت بالقوه و نه با تفصیل صوری، در قرآن جای گرفته است. قرآن مشتمل بر اصول [حاکم بر] همهٔ علوم است».[۱]

در این مقام نقش احکام دینی که دارای تنوع و تعدّد بسیارند، مدّ نظر نیستند؛ بلکه اصول بنیادین و اصلی دین مورد نظر هستند که حدود کلیهٔ اعمال یک انسان را در جهان هستی مشخص می‌سازند. اهمیت «اصول بنیادین دین» به آن است که از تنوع و تعدد کمتر و ثبات بیشتر برخوردارند و لذا به تولید گزاره‌های اعتقادی‌ای که می‌توانند نقشی مشابه گزاره‌های وجدانی در فلسفهٔ علم ایفا نمایند، کمک می‌کنند. برای مثال پروفسور عبدالسلام ـ به‌عنوان نخستین فیزیکدان مسلمانی که توانست برای ارائهٔ نظریهٔ «وحدت نیروها در طبیعت» جایزهٔ نوبل را به خود اختصاص دهد ـ در پاسخ به این سؤال که محرک فکری ایشان برای طرح این ایده، آن‌هم در فضایی که نظریهٔ غالب

۱. سید حسین نصر، آرمانها و واقعیتهای اسلام، پیشین، ص۶۴.

وجود سه نیروی اصلی در طبیعت بود، چه چیزی بوده است؟ اظهار می‌دارد که وی به‌عنوان یک فیزیکدان وجود سه نیروی متفاوت را همچون دیگر فیزیکدانان قبول داشته است، اما از دیگر سوی به‌عنوان یک مسلمان که معتقد به اصل «توحید» است، نمی‌توانسته است که در ورای این تکثرها قائل به وحدتی نباشد. بنابراین، ایدهٔ «وحدت» را به‌عنوان یک «گزارهٔ اعتقادی» مبنای عمل قرار داده و به آزمایش گرفته است؛ تا اینکه از روش علمی به تأیید آن نایل گردیده است.[۱] روایت عبدالسلام حکایت از تأثیرگذاری اصولی دین بر جریان علم دارد که در لایهٔ زیرین (روش‌شناختی) قابل توجه بوده و نوعی «تقیّد» به شمار می‌آید. البته چنان‌که در نمودار شمارهٔ۲ نشان داده شده، گسترهٔ این تأثیرگذاری به مراتب محدودتر و کمتر از تأثیرگذاری حُکمی است؛ لذا کشف و تأیید آن، بسیار دشوارتر می‌نماید. ضمناً اطلاق عنوان «تقیّد» بر این نوع تأثیرگذاری، به‌دلیل نقش پررنگ و مسلط دین در مقام مقایسه با تأثیرات احتمالی از ناحیهٔ علم است و همین برتری ما را به آنجا رهنمون می‌شود که از تقیّد روش‌شناسانهٔ معارف علمی به اصول دینی سخن بگوییم. این معنا در قرآن کریم در قالب انحصار ارزش شناخت حاصله از طریق حواس به کاربرد «افئده» بیان شده است، آنجا که خداوند متعال می‌فرماید:

> «و خداوند شما را از بطون مادرانتان بیرون آورد، درحالی‌که هیچ نمی‌دانستید، و به شما چشم و گوش و قلب عطا کرد، تا مگر شکر این نعمت‌ها را به جای آورید».[۲]

شهید مطهری در مقام تفسیر این آیه می‌نویسد:

---

۱. این توضیح را پروفسور عبدالسلام در شرح زندگی‌نامهٔ علمی‌اش آورده است که توسط مؤلف، ترجمه و در مرحلهٔ آماده‌سازی برای انتشار است.

۲. قال الله تعالی: «والله أخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئاً و جعل لكم السَّمعَ والْبَصَرَ والأفئدةَ لعلَّكُم تَشكُرُونَ» نحل، آیهٔ ۷۸.

«[خداوند] به شما چشم و گوش داد، حواس داد؛ یعنی ابزار دانستن داد... [اما] آیا قرآن فقط به حواس قناعت کرد؟ نه، پشت سرش آن چیزی [را ذکر می‌کند] که در اصطلاح قرآن به آن لب و یا حجر گفته می‌شود ... یعنی همان قوه‌ای که تجزیه و ترکیب می‌کند».[1]

در ادامه شهید مطهری «تعقّل» را به‌عنوان ابزار حاکم بر ابزارهای حسی، مشمول مفهوم مصرّح «شکر» در آیهٔ مذکور دانسته و بدین ترتیب حواس را تابع عقل، و آنها را تابع «شُکر الهی» می‌داند که معنایی جز کاربرد ابزار در چارچوب مشخص شده از سوی خدای متعال ندارد.[2] این ساختار ابزاری از حیث روش‌شناختی در چند موضع با دین و دینداری (مدلول شُکرالهی) ارتباط می‌یابد:

یک. کارایی ابزارهای شناخت با ارادهٔ شارع ارتباط دارد. بدین صورت که، اینکه یک روش و ابزار علمی در نهایت نتیجه بدهد یا خیر، در گرو ارادهٔ الهی است. بنابراین، روشهای علمی متعارف می‌تواند از این ناحیه نزد دینداران «کارآمد» (و یا غیر کارآمد) باشند؛ چنان‌که خداوند فرموده است:

«ای رسول ما می‌نگری آن کسی را که هوای نفس را خدای خویش قرار داده است و خدا دانسته او را دچار گمراهی ساخته است؟! خداوند بر گوش و قلب او مهر زده است و پرده‌ای را جلوی دیدگانشان قرار داده است».[3]

مطابق آیهٔ بالا، ابزارهای متعارف علم‌جویی که در روشهای جاری بر جایگاه آنها،

---

۱. مرتضی مطهری، مسئله شناخت، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸، ص۴۵.

۲. همان، صص ۴۵-۴۷.

۳. قال الله تعالی: «أفرأیتَ مَن إتَّخذَ إلهَهُ هویهُ وأضلَّهُ اللهُ علی علمٍ وختَمَ علی سَمعِهِ وقلبِهِ و جعلَ علی بَصرِهِ غِشاوةً...» جاثیه، آیهٔ ۲۳.

همین معنا در آیات دیگر نیز آمده است. ر.ک‌به: نحل، آیهٔ ۱۰۸؛ احقاف، آیهٔ ۲۶؛ محمد، آیهٔ ۲۳ و اعراف، آیهٔ ۱۷۹.

اهمیت ویژه‌ای می‌رود، می‌توانند به گمراهی ختم شوند و از درک حقایق عاجز بمانند؛ زیرا به ارادهٔ الهی بر آنها «مُهر» (ختم‌الله) زده شده و یا حقایق از آنها مخفی نگاه داشته شده‌اند (غشاوه)؛ که در هر دو حالت، کاربرد روشهای مذکور کاهش می‌یابد. طبعاً رفع این موانع از ناحیهٔ «دینداری» متصور است و این امتیازی روش‌شناختی است که دینداران در قیاس با غیر ایشان از آن بهره‌مند می‌شوند، و می‌توانند کاربرد ابزارهای متعارف شناخت را با نیروی ایمان معنادار و مؤثر سازند.[۱]

دو. در مرحلهٔ بعدی میزان کارایی ابزارها و روشها (که از آن به کارآمدی) تعبیر می‌شود، نیز از ناحیهٔ دین تأثیر می‌پذیرد. چنان‌که خداوند متعال فرموده است:

«باز دوباره نگاه کن، تا دیدهٔ تو خسته و زبون مجدداً به‌سوی تو باز گردد. [پس بر حسن نظم الهی بینا شود]».[۲]

به‌عبارت دیگر، دینداری به افزایش توانمندی و ضریب نفوذ روشهای علمی برای نیل به حقیقت نیز می‌تواند کمک نماید و از این ناحیه، روش واحد، کارآمدی متفاوتی می‌یابد.

۳. تأثیر روان‌شناختی

فلاسفهٔ علم معمولاً دو مقام علمی را در مقام تعریف علم از یکدیگر تفکیک می‌نمایند: نخست ـ مقام گردآوری داده‌ها و دوم ـ مقام ارزیابی آنها؛ آنچه رسالت علم را تشکیل می‌دهد، عمدتاً معطوف به «ارزیابی داده‌ها» است و این در حالی است که به اشتباه «روش گردآوری» را ـ عموماً ـ علم می‌نامند. برای مثال غرض از

---

۱. این تفسیر مورد توجه دکتر شهید بهشتی در اثر زیر بوده است. سید محمد حسینی بهشتی، شناخت از دیدگاه قرآن، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، چ۲، ۱۳۸۰، صص ۱۶۰-۱۶۱.

۲. قال الله تعالی ثُمَّ ارجِعِ البَصَر کَرَّتَینِ یَنقَلِبْ اِلَیکَ البَصَرُ خاسِئاً و هو حَسیرٌ ملک، آیهٔ ۴.

«علمی» برای پاره‌ای از افراد، کشف موضوع به حس است! برای برخی کشف به روش عقلی است و... حتی در تقسیم‌بندی علوم همین تفکر حاکم است و تقسیم به علوم نقلی و عقلی مؤید این معناست که «موارد نقلی» به دلیل گردآوری‌شان از طریق نقل، متفاوت از «علوم عقلی»اند. این در حالی است که فلسفهٔ علم نوین، نسبت به مقام ارزیابی تا مقام گردآوری، تأکید دارد و از این ناحیه به تفکیک علم از غیر آن، می‌پردازد:

> «در حقیقت شیوهٔ گردآوری چندان مهم نیست و آنچه که در هر دانشی اهمیت دارد، شیوهٔ داوری است و اساساً مراد از روش علمی، همان روش داوری است... می‌توان برای به دست آوردن نظریات علمی از هر طریق ممکنی، اقدام کرد. نظریه از هر طریق ممکنی به دام بیفتد، قابل استفاده است. منشأ آن خواب، استخاره، تخیل، خرافات و اساطیر گذشتگان و ... ممکن است باشد». [۱]

با توجه به توضیحات بیان‌شده در ذیل گزاره‌های پیشین، مشخص شد که «علم» در مقام ارزیابی از ناحیهٔ «دین» تأیید یا تضعیف می‌شود و تأثیر می‌پذیرد؛ آنچه در اینجا مورد توجه است، تأثیرپذیری علم از دین در مقام گردآوری داده‌هاست. اگر بپذیریم - چنان‌که فلاسفهٔ علم به تفصیل بیان داشته‌اند - هیچ‌یک از ترمهای تئوریک علمی از طریق «حس» قابل اثبات نیستند، و به میزان زیادی برآمده از منابع روان‌شناسانه به شمار می‌آیند، [۲] در آن صورت قبول نقش بلامنازع دین در این مقام با هیچ مقاومتی روبه‌رو

---

۱. همان، صص ۲۶-۲۷.

۲. برای مثال پذیرش اتم با روشهای مبتنی بر حس اصلاً استوار نبوده است.

به منظور مطالعهٔ مبسوط در این زمینه ر.ک‌به: کارل پوپر، حدسها و ابطالها، احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳.

نخواهد بود. نقشی که در قالب روشهای زیر قابل شناسایی است:[1]

ـ ایده گرفتن از اشارات دین درخصوص موضوعات مطرح در حوزهٔ علم (مانند نحوهٔ باروری ابرها، جاذبه، کروی بودن زمین، تصویر کلی جهان خلقت، مسئلهٔ آفرینش و...).[2]

ـ ایده گرفتن از اصول، اعتقادات و مسائل دینی برای فهم موضوعات مطرح در حوزهٔ علم (مانند جهت بدن به هنگام خوابیدن، آداب نوشیدن و خوردن و ... با این

---

۱. به منظور آشنایی با گونه‌های مذکور در مقام گردآوری، ر.ک‌به: علم و دین، پیشین (در این کتاب باربور، روایت مبسوطی از تأثیرگذاریهای مختلف متون و اعتقادات دینی در شکل‌گیری نظریات علمی در سده‌های هفدهم تا بیستم، ارائه داده است)؛ سید حسین نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ (در این کتاب ـ به‌ویژه گفتگوهای آخر کتاب ـ نویسنده با نگاه به جهان اسلام، از چگونگی تأثیرگذاری اعتقادات دینی در تکوین علم در حوزهٔ جهان اسلام، سخن رانده است)؛ مایکل کوک، شایست و ناشایست در اندیشهٔ اسلامی، محمدحسین ساکت، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۴ (در این اثر، نویسنده با عطف توجه به جایگاه اخلاق اسلامی، از تأثیرپذیری سایر رفتارها و دانشهای بشری ـ و از آن‌جمله معرفت علمی ـ از چارچوب ارزشی سخن گفته است)؛ جان هیک، فلسفهٔ دین، بهرام‌راد، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲ (در این کتاب مؤلف از نقش اصول و مبانی اعتقاد دینی در حل مسائل مهم و اصلی حوزهٔ علم ـ چون مسئله آفرینش و وضعیت جهان هستی ـ سخن گفته است)؛ عباسعلی عمید زنجانی، تصوف و عرفان، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶ (در این اثر نویسنده از تأثیرات عمومی دین بر معارف علمی، همچون جایگاه علم و یا تعیین سمت و سوی فعالیتهای علمی، با نگاه به اعتقادات پاره‌ای از دینداران ـ نحله‌های مختلف تصوف ـ سخن گفته است)؛ استوارت ام. هوور ـ و ـ نات لاندبای، رسانه، دین و فرهنگ، مسعود آریایی‌نیا، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۲ (در این اثر نویسندگان به بررسی نقش دین در شکل‌گیریِ نظریات مدون در باب رسانه اشاره دارند و در کنار بیان تأثیرات نظریات علمی بر نوع درک ما از دین، به گونه مقابل تأثیرگذاری ـ یعنی تأثیرات اعتقادات دینی به نظریات رسانه ـ اشاره دارند که از جمله مطالعات قابل توجه در حوزهٔ مباحث علمی معاصر به شمار می‌آید).

۲. قال الله تعالی: «إنَّ فِی خَلْقِ السَّموَاتِ وَالأرضِ وَ اختِلافِ اللّیلِ وَالنَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الألبابِ. ألّذینَ یَذکُرُونَ الله قیاماً وَ قُعُوداً وَ علی جُنُوبِهِم». آل عمران، آیات ۱۹۰-۱۹۱.

استدلال که چیز باطلی اصلاً در دین وجود ندارد).[۱]

بهره‌مندی از «وحی الهی»[۲] برای حل مسائل و پیچیدگیهای علمی (مانند اقامهٔ نماز و یا قرائت قرآن کریم و ... برای استمداد الهی به منظور الهام پاره‌ای از راه‌حلها).[۳]

ـ بهره‌مندی از لطف الهی برای هدایت ذهن به سمت و سویی که در نهایت مسائل علمی را به نحو احسن حل نماید (مانند جرقه‌های ذهنی‌ای که به تغییر مسیر تحقیق ... کمک می‌کند).[۴]

خلاصهٔ کلام آنکه تأثیرات روان‌شناختی دین که در مقام گردآوری داده‌ها تعریف شده‌اند، به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم نتایج علمی را متأثر می‌سازند و بدین ترتیب، شاهد پیدایش سطح جدیدی در تأثیرگذاری دین بر روش‌شناسی علمی هستیم. شاید منظور سید حسین نصر از «افسون الهی» در مقام تحلیل پیامهای سه‌گانهٔ قرآن کریم ـ یعنی پیامهای اعتقادی، تاریخی و افسون الهی ـ نیز ناظر بر همین تأثیرگذاری روان‌شناختی باشد، آنجا که می‌نویسد:

> «قرآن دارای خصوصیتی است که دشوار می‌توان آن را به زبان جدید به بیان آورد. می‌توان این خصوصیت را افسون الهی نامید. البته مشروط به اینکه افسون را به معنای مابعدالطبیعی کلمه و نه معنای حقیقی آن تفسیر کنیم. آیات قرآن ازآنجاکه از طرف خداوند آمده‌اند، نیرویی دارند که نمی‌توان آن را با چیزی که با صرف قرائت یا تلاوت آیاتی به‌لحاظ عقلی آموخته می‌شود، یکی

---

۱. قال الله تعالی: «... وَ یَتَفَکَّرُونَ فی خَلقِ السمواتِ وَ الأرضِ، رَبَّنا ما خَلَقتَ هذا باطِلاً» آل عمران، آیهٔ ۱۹۱.

۲. وحی در اینجا به معنای عام آن گرفته شده که در قرآن کریم برای کلیهٔ موجودات به کار رفته و با وحی به معنای اخص آن که خاص پیامبران است، متفاوت است. وحی الهی به مادر موسی و یا وحی الهی به زنبور عسل، از مصادیق مؤید آن است.

۳. قال الله تعالی: «وَالَّذینَ جاهدوا فینا لَنَهدِیَنَّهُم سُبُلَنا» عنکبوت، آیهٔ ۶۹.

۴. قال الله تعالی: «قد أفلَحَ مَن زکّیها» شمس، آیهٔ ۹.

گرفت. این آیات، به بیان بهتر، شبیه طلسمی هستند که آدمی را حفظ و هدایت می‌کنند».[1]

در واقع «ایمان» معنایی ساده و بسیط ندارد، بلکه مقوله‌ای پیچیده و فراگیر است که کل حیات انسان ـ اعم از فردی، جمعی، ملی و فراملی‌اش را در حوزه‌های مادی و معنوی به‌صورت هم‌زمان ـ تحت تأثیر قرار می‌دهد. لذا پذیرش این ایده که روان انسانی از ناحیهٔ دین متحول می‌شود و در نتیجه آموزه‌های علمی صادرشده از سوی وی و تلقی‌اش از علم را متحول می‌سازد، برای یک مسلمان چندان دشوار نمی‌نماید؛ زیرا به فرمودهٔ خداوند متعال تمام دنیا مظهر آیات الهی‌اند و خلقت اصولاً خارج از قرآن کریم و قالب «آیات» نیست؛[2] پس ضبط تمام حقایق خلقت در «لوح محفوظ» دلالت بر ویژگی منحصر به فرد این آیات در قیاس با کلیهٔ معارف دیگر دارد که از جملهٔ آن می‌توان به برتری دین اسلام اشاره داشت. برتری‌ای که در حوزهٔ روش‌شناسی نیز معنا و مفهوم دارد و از حضور و هدایت الهی در این زمینه حکایت می‌کند.

۴. تأثیر هویتی

داریوش شایگان در مقام تبیین ایدهٔ فرانسیس بیکن مبنی بر «شکستن بتهای ذهنی»، به تجربهٔ تاریخی غرب برای گذار به «شیئیّت» و بنیاد تفکر بر «تجربه» اشاره دارد و اینکه مبارزه با «خاطرات ازلی» به اصلی رکین در تجربهٔ غرب تبدیل می‌شود که بر پایهٔ آن، تولد «غرب جدید» ممکن و مسیر می‌شود. مطابق این رویکرد، علم تجربی و روشهای جدید تحقیق، تماماً محصول نقد و نفی هویت (خاطرهٔ ازلی) است که جهان مسیحیت در قرون وسطی با آن دمخور بوده است. همچنین به همین دلیل است که وی سیر روندی مشابه با غرب را در شرق، دور از ذهن دانسته و با عنایت به اعتبار «خاطرات

---

۱. سید حسین نصر، آرمانها و واقعیتهای اسلام، پیشین، ص۶۷.

۲. قال الله تعالی: «سَنُرِیهِم آیٰتِنا فی الآفاقِ و فی أنفُسِهِم ...» فصلت، بخشی از آیهٔ ۵۳.

ازلی» شرق، معتقد است که چنان علم و رویکردی در شرق پا نخواهد گرفت.[۱] گذشته از صحت یا سقم نتایج تحلیل شایگان، یک نکته در روش تحلیل وی درخور توجه می‌نماید و آن نگاه ویژه‌ای است که به مفهوم «خاطرهٔ ازلی» و نقش آن در کلیهٔ ابعاد و سطوح زندگی انسان ـ و از آن‌جمله پژوهشهای علمی ـ دارد. براین‌اساس، تکوین خاطرات ازلی مسلمانان چنان‌که مؤمنان از قرآن کریم و احادیث معتبر معصومان علیهم‌السلام فراگرفته‌اند، در ایجاد چارچوبی معرفتی که مؤید گونه‌هایی خاص از «متدلوژی» است، مؤثر است. برای مثال تأکید حضرت حق بر آموزش فراگیر انسان در مقام خلقت، دلالت بر موقعیتی خاص و منحصر به فرد برای انسان در رویکرد اسلامی دارد که ضرورتاً در کلیهٔ روش‌شناسیهای متعارف بر آن تأکید نرفته است. به عبارت دیگر، علمی پیشینی برای آدم تعریف و تصویب شده است.

> «و خدای عالم همهٔ اسماء را به آدم تعلیم داد. آنگاه حقایق آن اسماء را در نظر آن فرشتگان پدید آورد و فرمود: اگر شما در دعوی خود صادقید، اسماء اینان را بیان کنید. گفتند: ای خدای پاک و منزه، ما نمی‌دانیم جز آنچه تو خود به ما تعلیم فرموده‌ای. [همانا] تو دانا و حکیم هستی. خداوند فرمود: ای آدم، ایشان را به حقایق این اسماء آگاه ساز. ... آدم آنان را آگاه ساخت ...»[۲]

مدلول آیات بالا، علم انسان در مقام نخست به «کل حقایق» است و اینکه مطابق «خاطرهٔ ازلی» اسلامی، «شناختی بی‌نهایت» برای انسان حاصل آمده و هم‌اکنون باید تلاش نماید تا خود را به آن نزدیک سازد. شهید مطهری به این «خاطرهٔ ازلی» در حوزهٔ «شناخت‌شناسی اسلامی» توجه نموده و اظهار می‌دارد که:

---

۱. ر.ک‌به: داریوش شایگان، ، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱، صص۳۷-۳۹.

۲. قال الله تعالی: «و عَلَّمَ ادمَ الاسماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُم عَلَی المَلائکَةِ، فقال اَنبِئونی باسماء هولاء ان کُنتُم صادِقینَ. قالوا سُبحانَکَ لاعِلمَ لَنا اِلّا ما عَلَّمتَنا اِنَّکَ اَنتَ العَلیمُ الحکیمُ. قال یا آدمُ اَنبِئهُم بِاَسمائهِم فَلَما اَنبَأهم بِاسمائِهِم...» بقره، آیات ۳۱-۳۳.

«وقتی قرآن دعوت می‌کند به شناخت، دعوت به یک امر ناممکن نمی‌کند... قرآن راجع به آدم، اول درجهٔ شناختش را تا حد بی‌نهایت بالا می‌برد».[۱]

تأکید شهید مطهری بر این شناخت از آن حیث که «فراگیر» و «بی‌نهایت» بوده و می‌تواند تمامی مقولات ـ و از آن‌جمله روش‌شناسی ـ را شامل شود، مؤید نقش بارز دین در نسبت با مطالعات علمی می‌تواند باشد. مستند ایشان، حدیثی از امام صادق(ع) است که به هنگام تلاوت این آیه بر روی قطعه پوستی نشسته بودند، پس به آن دست زدند و فرمودند: «و حتی این که زیر پای من است» نیز در این شناخت وارد شده است.[۲] با این تفسیر مشخص می‌شود که خاطرهٔ ازلی اسلام برآمده از «ایمان» مستند به «علم آدم» تمام علم (مشتمل بر روش شناخت گزاره‌های علمی) را از خدای متعالی فراگرفته است. بنابراین، هر علم و هر روشی از حیث فطری با خاطرهٔ ازلی اسلامی همسو و منطبق نخواهد بود و مسلمان در این مقام از هدایت فطری برخوردار است.

۵. تأثیر ایمانی

ازآنجاکه ایمان از جنس نور است و به توسعهٔ گستره و عمق شناخت کمک می‌کند، اعتقاد دینی بر آن است که از ناحیهٔ التزام عملی و تعمیق ایمان می‌توان به لایه‌هایی از شناخت دست یافت که ابزارها و روشهای علمی ضرورتاً ـ و یا به سادگی ـ قادر به درک آنها نیستند. تأکید خداوند متعال بر ارزش بالای «تقوا» از جمله راه‌کارهایی است که روش شناخت علمی را متأثر می‌سازد:

«اگر تقوای الهی پیشه نمایید، خداوند به شما مایهٔ تمیز (فرقان) می‌دهد».[۳]

«فرقان» (به‌عنوان مایهٔ تمیز) که در حوزهٔ علم، کلیهٔ اندیشمندان به‌دنبال دستیابی به

---

۱. مرتضی مطهری، مسئلهٔ شناخت، پیشین، صص ۲۹-۳۱.

۲. به نقل از: همان، ص۳۱.

۳. قال الله تعالی: «إن تَتَّقُوا اللهَ یَجعَل لکُم فُرقاناً» انفال، آیهٔ ۲۹.

آن هستند، به‌عنوان مفهومی کلان و جامع در این آیه آمده است و به تعبیر شهید مطهری، کاربرد آن در مواضع مختلف از قرآن کریم، دلالت بر آن دارد که در الگوی شناخت‌شناسی قرآن کریم «شناخت درونی» و «شناخت برونی» کاملاً با یکدیگر مرتبط‌اند و تقوا از مکانیزمهایی است که در هر دو حوزه کاربرد دارد. البته معنای این سخن تعطیل نمودن روشهای علمی مستند به کاربرد صرفاً ابزارهای دینی نیست؛ بلکه بر تأثیرات ایمانی برای گشودن راهها و مجالهای تازه در کلیهٔ حوزه‌ها ـ و از آن جمله علمی ـ دلالت دارد.[1] بر این اساس، آنچه در دنیا وجود دارد ـ مطابق آیهٔ شریفهٔ ۱۷ از سورهٔ مبارکهٔ رعد و تجربهٔ عملی در حوزهٔ علمی ـ آمیخته از «سره» و «ناسره» است؛[2] و رسالت علم، یافتن راهی برای جداسازی این دو از یکدیگر است.[3] حال از تأکید خداوند متعال بر اینکه «فرقان» از ناحیه الهی اعطا می‌شود، در واقع می‌توان چنین استنتاج نمود که «روش» را چیزی خارج از قلمرو و گسترهٔ رسالت دینی نمی‌توان ارزیابی کرد.

جمع‌بندی

«امروز کافران چشم طمع از دین شما برگرفتند و مأیوس گشتند؛ پس از ایشان بیمناک نبوده و خشیت مرا داشته باشید. امروز دینتان را برایتان کامل و نعمتم را بر شما تمام نمودم و اسلام را چونان آیینی برایتان برگزیدم. پس اگر کسی به اضطرار ـ و نه به قصد گناه ـ چیزی از دین را فروگذارد، بر او ببخشایم که همانا خداوند بخشنده و مهربان است».[4]

---

۱. مرتضی مطهری، مسئله شناخت، پیشین، صص ۷۲-۷۴.

۲. قال الله تعالی: «انزلَ مِنَ السَّماء ماءً فَسالَت أودیةٌ بِقَدَرِها، فَاحتَمَلَ السَّیلُ زَبَداً رابیاً ... فَأمّا الزَّبَدُ فَیذهَبُ جُفاءً وامّا ما یَنفَعُ الناسَ فَیَمکثُ فِی الأرضِ» رعد، آیهٔ ۱۷.

۳. ر.ک‌به: اروین شرودینگر، ، احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۸، صص ۲۷-۴۴.

۴. قال الله تعالی: «... الیومَ یَئسَ الَّذینَ کَفَروا مِن دِینِکُم فَلا تَخشَوهُم واخشَونِ، الیومَ أکمَلتُ لَکُم دینَکُم وَ أتمَمتُ عَلَیکُم نِعمَتی وَرَضیتُ لَکُمَ الإسلامَ دیناً. فَمَنِ اضطُرَّ فی مَخمَصَةٍ غَیرَ مُتَجانِفٍ لِإثمٍ فَإنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحیمٌ» مائده، بخشی از آیهٔ ۳.

مطابق نص صریح الهی، «دین اسلام» از ویژگی «کمال» برخوردار است و رسیدن اسلام به این منزلت، معرّف اتمام نعمت الهی بر بندگانش دانسته شده است. طبیعی است که اتصاف این وصف نزد کلیهٔ مخاطبان، توقعاتی را ایجاد می‌نماید که از ناحیهٔ «کمال دین» قابل توجیه و تأیید است. به همین دلیل است که درک معنای واقعی «کمال» در «دین‌شناسی» بر نوع «انتظارات انسان از دین» بسیار تأثیرگذار است. در این خصوص فاضل تونی در حکمت قدیم بیان درخور توجهی دارد، آنجا که کمال را به دو معنای اصلی تعریف می‌کند:

«کمال بردو گونه است: کمال اول آن است که شیء در حد ذات کامل می‌شود. مثلاً ناطق کمال اول است برای انسان، زیرا اگر ناطق نباشد انسان محقق نمی‌شود. کمال ثانی آن است که شیء به آن در صفاتش کامل می‌شود. مثل اینکه انسان مهندس است یا کاتب است. چه انسان در حد ذاتش محتاج به آنها نیست، و ممکن است در ذات انسان باشد و مهندس و کاتب نباشد».[۱]

براین‌اساس، «کمال دین» ـ حداقل ـ دارای دو معنای اصلی می‌تواند باشد. نخست کمالی است که از ناحیهٔ مقایسهٔ کارکردها، رسالتها و ابزار دینی با یکدیگر حاصل می‌شود و مخاطب می‌پذیرد که:

«دین یا مکتب [مورد نظر] نسبت به هدف خود یا تعریف خود یا فونکسیون ویژهٔ خود ـ و در آن حوزه‌ای که برای عمل و رسالت خود برگزیده ـ چیزی کم ندارد».[۲]

---

۱. به نقل از: محمد معین، ، تهران، امیرکبیر: ۱۳۷۵، ج۳، ص ۳۰۵۶.

۲. این دیدگاه متعلق به دکتر سروش است که در قالب «کمال حداقلی» از آن تعبیر می‌شود. در واقع اگرچه کمال دین شامل این مرتبه از کمال می‌شود، اما دلیلی برای منحصر نمودن کمال به این سطح ارائه نشده است. ر.ک‌به: عبدالکریم‌سروش، بسط‌تجربه‌دینی، تهران: مؤسسه‌فرهنگی‌صراط؛ ۱۳۷۸، صص۱۰۷-۱۰۸.

این تعبیر از کمال دین بر وجود حداقلهایی ضروری و بنیادین در دین که قادر به تحصیل هدف «هدایت» انسان برای نیل به مقامی محمود در آخرت است، استوار گشته است. اگرچه تعبیر حداقلی، «کمال دین» را تأیید می‌کند، اما «جامعیّت» آن را نمی‌تواند برتابد و از همین ناحیه، مورد نقد قرار گرفته است.

اما روایت دوم که در کلام فاضل تونی نیز به‌درستی آمده، کمال دین به صفاتش است که در اسلام بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. به‌عبارت دیگر، دین الهی مطابق نص صریح خداوند، داعیه‌دار انجام وظایف خطیری از قبیل موارد زیر است:

یک. ستیزش با طاغوت با هدف استقرار عبودیت الهی.[1]

دو. آدمیان را نسبت به حیات اُخروی آگاه و مراقب سازد.[2]

سه. حکمت و تزکیه (عقلانی ـ نفسانی) را در جامعه ساری و جاری سازد.[3]

چهار. تقوای الهی را در عمل و نظر مردمان حاکم نماید.[4]

پنج. آدمیان را از کلیهٔ قیود تحمیل‌شده بر ایشان از سوی صاحبان قدرت و جهالت، آزاد سازد.[5]

شش. زمینهٔ استقرار عدالت پایدار را در کلیهٔ سطوح روابط انسانی، فراهم کند.[6]

---

۱. قال الله تعالی: «و لقد بعثنا فی کل امّة رَسولاً أن اعبدُوا اللهَ و اجتَنبوا الطاغوتَ» نحل، آیهٔ ۳۶.

۲. قال الله تعالی: «یا معشَرَ الجِنِّ وَ الانِسِ، ألم یَأتِکُم رُسُلٌ مِنکُم یَقُصّونَ عَلَیکُم آیاتی وَ یُنذِرونَکُم لِقاء یَومِکِم» انعام، آیهٔ ۱۳۰.

۳. قال الله تعالی: «لَقَد منَّ اللهُ علی المؤمنینَ إذ بَعَثَ فیهم رَسولاً مِن أنفُسِهِم یَتلوا عَلَیهِم آیاتِه و یزکّیهم و یُعَلِمهمُ الکِتابَ وَالحِکمَةَ» آل عمران، آیهٔ ۱۶۴.

۴. قال الله تعالی: «إذ قالَ لَهُم أخوُهم نوحٌ [هُودٌ ـ لُوطٌ] ألاتَتَّقُونَ؟» شعراء، آیات ۱۰۶ و ۱۲۴ و ۱۶۰.

۵. قال الله تعالی: «وَ یَضَعُ عَنهُم إصرَهُم والأغلالَ الّتی کانَت عَلیهِم» اعراف، آیهٔ ۱۵۷.

۶. قال الله تعالی: «لَقَد أرسَلنا رُسُلَنا بالبیّنات و أنزَلنا مَعَهم الکِتابَ و المیزانَ لِیَقُومَ النّاسُ بالقِسط» حدید، آیهٔ ۲۵.

هفت. به اصلاح کژی و کاستیها همت گمارد و دادرس انسانها باشد.[۱]

هشت. جریان قدرت سیاسی رسمی (حکومت) را سلامت و استواری بخشد.[۲]

پس چگونه می‌توان در مقام تعریف کمال دین، این «اهداف» را نادیده انگاشت و صرفاً «عبودیت با نگاه صرف به آخرت» را ملاک درک «کمال دین» معرفی نمود. به دیگر سخن، ملاحظات قرآنی بیان‌شده، حکایت از آن دارد که اسلام به‌عنوان دینی که خداوند آن را مصداق «اتمام نعمتش» دانسته دارای وصف «کمال» است و از این وصف می‌توان چنین استنباط کرد که:

اولاً حتی اگر تعریف کمال حداقلی را ملاک قرار دهیم، باز هم کمال اسلام ـ بنا به تنوع و تعدد اهداف مذکور برای آن توسط شارع که مورد توجه مفسران شیعی و اهل سنت هم قرار گرفته[۳] ـ را نمی‌توان منحصر به صرف مسائل اُخروی نمود و در حد اصول و مبانی رفتاری ـ اعتقادی در حیات دنیوی نیز از کمال برخوردار خواهد بود. با این

---

۱. «[شعیب:] إن أُریدُ إلّا الإصلاحَ ما استَطَعتُ» هود، آیهٔ ۸۸ در همین خصوص موارد متعددی را می‌توان سراغ گرفت که دین نسبت به مهم‌ترین مسائل جامعه که بنیادگذار کجی و کاستی در رفتار و نظر مردمان بوده، واکنش نشان داده است. برای مثال «نهی از همراهی با مفسدان» در آیهٔ ۲ از سورهٔ شعراء و یا تحذیر از همجنس‌گرایی در آیهٔ ۶ از سورهٔ شعراء.

۲. قال الله تعالی: «وشَدَدناهُ مُلکَهُ» صاد، آیهٔ ۲۰ که درخصوص حضرت داود(ع) آمده است. در آیاتی چون آیهٔ ۵۴ نساء، آیهٔ ۵۵ یوسف(ع) آیهٔ ۱۲ مریم(س)، نیز می‌توان مؤیدات دیگری بر این هدف پیدا نمود که تماماً مصداق بارز آیهٔ ۳۶ بقره است که خداوند خطاب به پیامبرانش می‌فرماید: «خُذُوا ما آتَیناکُم بِقُوَّةٍ» و بسیاری از مفسران، اصل تأسیس حکومت را نیز از اینجا استنباط نموده‌اند.

۳. برای مطالعهٔ مبسوط در این زمینه ر.ک‌به: انتظار بشر از دین، پیشین، صص ۱۵-۷۵؛ اهداف دین از دیدگاه شاطبی، پیشین، صص ۲۰۰-۲۲۳؛ اصغر افتخاری، مصلحت و سیاست، تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۴؛ محمدسعید رمضان البوطی، مصلحت و شریعت، اصغر افتخاری، تهران: گام‌نو، ۱۳۸۴.

تفسیر، توجه به مسائل روش‌شناسانه و وجود الگوی معرفت‌شناختی مستقلی که قابلیت استنتاج اصول روش‌شناسانه را داشته باشد، برمقتضای کمال حداقلی دین تأیید می‌شود.

ثانیاً اگر مطابق تفسیر پاره‌ای از اندیشه‌گران، صرف مقولهٔ «رستگاری اُخروی» را به‌عنوان «رسالت اسلام» بپذیریم، آنگاه مستند به تفکیک مفهومی فاضل تونی، می‌توان اظهار داشت که تعریف مذکور، می‌تواند برای کمال اوّلی دین مقبول باشد و کمال ثانوی آن را دربرنمی‌گیرد. لذا پیروان این دیدگاه اگرچه مباحث روش‌شناختی را در کمال اولی دین نمی‌آورند، اما به‌ناچار باید در کمال ثانوی دین آن را جای دهند.

نتیجه آنکه مقتضای کمال اسلام آن است که ـ چه به کمال اولی یا کمال ثانوی ـ نسبت به بحث مهم و بنیادین روش‌شناختی بی‌توجه نباشد و لذا ـ به‌زعم نگارنده ـ طرح سؤال از «روش» از اسلام، به‌هیچ‌وجه، انتظاری نامعقول و غیرمرتبط ارزیابی نمی‌شود؛ چنان‌که بهره‌های روش‌شناسانهٔ مذکور در این مقاله نشان می‌دهد که دین نیز در این خصوص پاسخی مستقل و دستگاه روش‌شناختی متمایزی دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج‌البلاغه، (ترجمه) سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.

نهج‌البلاغه، (ترجمه منظوم) امید مجد، تهران: انتشارات امید مجد، ۱۳۸۰.

ابوزید، نصر حامد، **الاتجاه العقلی فی التفسیر؛ دراسة فی قضیّه المجاز عند المعتزله**، بیروت: دارالتنویر، ۱۹۸۲م.

استیس، و.ت. «عرفان و عقل بشری»، سید علی حقی، کیهان فرهنگی، سال پنجم، شماره ۱.

افتخاری، اصغر، **مصلحت و سیاست**، تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸٤.

باربور، ایان، **علم و دین**، بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦۲.

بازرگان، مهدی، مباحث بنیادین، **مجموعه آثار شمارهٔ ۱**، تهران: بنیاد فرهنگی بازرگان، ۱۳۷۷.

بازرگان، مهدی، بعثت (۱)، **مجموعه آثار شمارهٔ ۲**، تهران: بنیاد فرهنگی بازرگان، ۱۳۷۷.

بهشتی، سیدمحمد، **شناخت از دیدگاه قرآن**، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، ۱۳۸۰.

پوپر، کارل، **حدسها و ابطالها**، احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳٦۳.

پوپر، کارل، **منطق اکتشاف علمی**، احمد آرام، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰.

جعفری، محمدتقی، **شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳٦۰.

چالمرز، آلن اف. **چیستی علم**، صادق زیباکلام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷٤.

راغب اصفهانی، **مفردات الفاظ قرآن کریم**، غلامرضا خسروی حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳٦۳.

رمضان البوطی، محمدسعید، **مصلحت و شریعت**، اصغر افتخاری، تهران: گام‌نو، ۱۳۸٤.

سروش، عبدالکریم (انتخاب و ترجمه)، **علم‌شناسی فلسفی**، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

سروش، عبدالکریم، «عقل و آزادی»، **کیان**، شماره ٦، ۱۳۷۱.

سروش، عبدالکریم، **بسط تجربه دینی**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط؛ ۱۳۷۸.

سروش، عبدالکریم، **درسهایی در فلسفه علم‌الاجتماع**، تهران: نشر نی، ۱۳۷٤.

سروش، عبدالکریم، **علم چیست؟ فلسفه چیست؟**، تهران: طلوع آزادی، ۱۳٦۱.

سروش، عبدالکریم، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۰.

شایگان، داریوش، **بتهای ذهنی و خاطرهٔ ازلی**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.

شروردینگر، اروین، **علم، نظریه و انسان**، احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳٤۸.

عدالت‌نژاد، سعید، **نقد و بررسیهایی دربارهٔ اندیشه‌های نصر حامد ابوزید**، تهران: انتشارات مشق امروز، ۱۳۸۰.

عمید زنجانی، عباسعلی، **تصوف و عرفان**، تهران: امیرکبیر، ۱۳٦٦.

فایرابند، پاول، **بر ضد روش**، مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.

فورت، م.ک. **نظریهٔ شناخت**، فرهاد نعمانی و منوچهر سناجیان، تهران: امیرکبیر، ۲۵۳٦.

کوک، مایکل، **شایست و ناشایست در اندیشهٔ اسلامی**، محمدحسین ساکت، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸٤.

کوهن، توماس، **ساختار انقلابهای علمی**، عباس طاهری، تهران: نشر قصه، ۱۳۸۳.

گلشنی، مهدی، **تحلیلی از دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر**، تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق، ۱۳۷٤.

لیتل، دانیل، **تبیین در علوم اجتماعی**، عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.

مجلسی، محمد باقر، **بحارالانوار**، بیروت:

مطهری، مرتضی، **شرح منظومه**، تهران: حکمت، ۱۳٦۰.

مطهری، مرتضی، **مسئله شناخت**، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳٦۸.

معین، محمد، **فرهنگ معین**، تهران، امیرکبیر: ۱۳۷۵.

موسوی خمینی(ره)، روح‌الله، **ولایت فقیه و جهاد اکبر**، تهران: الست فقیه، بی‌تا

نصر، سید حسین، **آرمانها و واقعیتهای اسلام**، انشاءالله رحمتی، تهران: جامی، ۱۳۸۲.

نصر، سید حسین، **معارف اسلامی در جهان معاصر**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.

نصری، عبدالله، **انتظار بشر از دین**، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر، ۱۳۷۸.

نصری، عبدالله، **راز متن**، تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه ۱۳۸۱.

هوور، استوارت ام.، ـ و ـ نات لاندبای، رسانه، **دین و فرهنگ**، مسعود آریایی‌نیا، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۲.

هیک، جان، **فلسفهٔ دین**، بهرام‌راد، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی،۱۳۷۲.

Barbour, Ian G. **Issues in Science and Releigion**, London: SGM Press, LTD., 1972.

Born, M. **Physics in My Generation**, Oxford: Pergamon Press, 1956.

Butterfield, H. **The Origins of Modern Science**, London: George Bill, 1974.

d´ Espagnat, B. **In Search of Reality**, Berlin, Springer Verlag, 1931.

Feyerabend, Paul, **Against Method**, London: VERSON, 1988.

Hawking, S. **A Brief History of Time**, London: Bantam, 1988.

Polanyi, M. **Personal Knowledge**, London: Routledge Kegon Paul, 1973.

Popper, Karl, **Objective Knowledge**, Oxford: Oxford University Press, 1972.

مفهوم سعادت؛ کلید متدولوژیک فهم اندیشه‌های سیاسی اسلامی

دکتر سید محمدرضا طباطبائی*

مقدمه

کلید فهم صحیح آرا و اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و دینی منوط به بازشناسی روشهای مطالعه و رمزگشایی از واقعیتهای پیرامون محیط صاحبان اندیشه و آرمانها و گرایشهای درونی آنان است. شناخت تار و پود شاکلهٔ فکری اندیشمندان در گرو فهم دغدغه‌ها، گرایشها و آمال و آرزوهای آنان در مورد جامعهٔ مطلوب است. از چارچوبهای مهم در شناخت دقیق‌تر آرا و اندیشه‌های سیاسی، فلسفی، اخلاقی و دینی در تاریخ حیات فکری حکما و متفکران برجستهٔ اسلامی، نگاه معطوف به خوشبختی و سعادت بشر در آرای آنان است.

هر چند قدمت مقولهٔ «سعادت و خوشبختی بشر» در تمام ادیان آسمانی و توحیدی و حتی ادیان شرقی و غیر توحیدی قابل مداقه و ردیابی است، اما در جهان اسلام ریشهٔ اصلی این تفکر به منابع نقلی اسلامی از یک‌سو، و مباحث اخلاقی ـ فلسفیِ مطرح‌شده در یونان

* استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

باستان ـ به‌خصوص آرای ارسطو ـ از سوی دیگر بازمی‌گردد. تشویق قرآن مجید کتاب آسمانی مسلمانان و ارشادات پیامبر اسلام ﷺ به علم‌آموزی، افقهای گسترده‌ای را در حوزهٔ علم و اندیشه در مقابل متفکران و حکمای مسلمان گشود. نهضت تتبع و ترجمه و شرح و نقد آرای قدما از ملل مختلف، به‌ویژه یونان باستان، راه را بر مسلمانان به‌گونه‌ای هموار و روشن ساخت که قرون اولیهٔ اسلامی را می‌توان دوران رنسانس فکری و علمی در جهان اسلام نامید؛ دورانی که به شکوه و عظمت علوم و فنون و شور و شوق در تعلّم و تعلیم علوم و دانشهای مختلف در حوزه‌های مختلف فکری در جهان اسلام منجر شد. مسلمانان با استظهار به متون نقلی که مشوق علم‌آموزی متفکران بود، به کالبدشکافی اندیشه‌ها و علوم مختلف روی آوردند. در قرن اول هجری نیرو و توان مسلمانان و جامعهٔ تازه‌تأسیس اسلامی بیشتر مصروف استقرار و توسعهٔ کمّی سرزمینها و فتح بلاد و حدود جدید شد. مکاتب و نحله‌های مختلف فکری، فسلفی و علمی، عمدتاً در قرون بعدی ظهور کردند. البته در فرصتهای کوتاهی که نصیب برخی از پیشوایان شریعت اسلامی مانند امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام و امام رضا علیه‌السلام گردید، علاوه بر علوم متعارف فقهی و تفقه در دین، مباحث کلامی، علوم تجربی، طب، شیمی و ... در کانون توجه و آموزش قرار گرفت. توجه به علوم و دانش اقوام و ملل دیگر که از آن به «علوم اوائل» تعبیر می‌شد، در سده‌های بعدی و پس از استحکام بنیان جامعهٔ اسلامی ظاهر شد و عالمان بنامی در رشته‌های مختلف علمی پرورش یافتند، به‌گونه‌ای که قرن چهارم و پنجم اوج شکوفایی تمدن اسلامی و ایرانی (پس از ورود اسلام به ایران) بود. در دورهٔ عباسیان ترجمهٔ کتب یونانی و سریانی و پهلوی و سنسکریت در علوم مختلف به زبان عربی صورت پذیرفت. در قرن چهارم و پنجم علوم عقلی و فلسفی رواج چشمگیری یافت و بزرگان و حکمایی مانند ابونصر فارابی و ابوالحسن عامری نیشابوری و یحیی بن عدی در آسمان تمدن اسلامی ظاهر شدند.

در نیمهٔ دوم قرن چهارم ابن‌سینا، ابوریحان بیرونی و جمعیت اخوان‌الصفا و خلّان‌الوفا، که اولین تدوین‌کنندگان دائرةالمعارف در تمدن اسلامی بودند، پا به عرصهٔ

وجود نهادند.[۱] بخش مهمی از تراوشهای فکری آنان مربوط به مباحث فلسفی- سیاسی است. در واقع حوزهٔ سیاست فلسفی یا اندیشه‌های فلسفی سیاسی ناظر به آن بخش از آرای فلاسفهٔ اسلامی است که دربارهٔ سیاست، اجتماع و دولت و قدرت تقریر شده است. هرچند آبشخور و منبع اصلی حکمای اسلامی در این بخش، حکمت عملی و مدنی یونان باستان و برخی از دیدگاههای فلسفی و منطقی ناشی از علوم اوائل است،[۲] ولی حکمای اسلامی این دیدگاهها را با دخل و تصرف و یا تفسیر خاص در ظرفی قرار داده‌اند که با مقولهٔ سعادت و خوشبختی بشر- که از ناحیهٔ دین اسلام به‌طور خاص و ادیان توحیدی به‌طور عام بیان شده است ـ سازگار باشد. به عبارت دیگر، حکمای اسلامی در درجهٔ اول مسلمان و ملتزم به رهنمودهای دینی در باب سعادت بودند و سپس به بررسی و تتبع و اقتباس علوم اوائل همت گماشتند.[۳]

در حوزهٔ اندیشه‌های دینی سیاسی نیز که مستقیماً نشأت‌گرفته از منابع و مصادر درجه اول دینی، یعنی قرآن و سنت است، دغدغهٔ سعادت و خوشبختی بشر در دو نشئهٔ دنیا و آخرت و ناسوت و لاهوت، برجسته‌ترین ویژگی در فهم و شناخت اندیشه‌های سیاسی محسوب می‌شود. بر همین اساس، توجه به مفهوم خاص سعادت و نیکبختی آدمیزادگان و بایستگیهای آن، در حکم جامه‌ای است بر شاکلهٔ فکر سیاسی متفکران و حکمای اسلامی.

اهمیت سعادت در اندیشهٔ اسلامی

۱. مقولهٔ «سعادت» در علوم اوائل

در دوران نهضت ترجمه در جهان اسلام که عصاره و چکیدهٔ تمدن راقی بشر از

---

۱. برای شناخت دقیق‌ترین آرا و دیدگاههای این جمعیت ر.ک به: علی اصغر حلبی، گزیدهٔ رسائل اخوان‌الصفا، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.

۲. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۱۰.

3. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam Cambridge University Press, 1988, p. 4.

ملل گوناگون در حوزه‌های مختلف علمی اخذ و ترجمه شد، آرای فلاسفهٔ یونانی خصوصاً افلاطون و ارسطو جایگاه ویژه‌ای در میان متفکران اسلامی یافت. دیدگاههای افلاطون در باب عالم مثال و اینکه جهان ناسوتی هاله‌ای از جهانی برتر و کامل‌تر است و اینکه فیلسوفان قدرت شناخت عالم مُثُل را دارند و لذا برای کشورداری و تدبیر امور اجتماعی و سیاسی سزاورترند و همچنین دیدگاههای مبسوط ارسطو در باب سعادت در کتاب اخلاق نیکوماخس دستمایهٔ فکری مهمی برای فلاسفهٔ اسلامی ایجاد کرد که قرنها مورد کندوکاو و تتبع قرار گرفت و در چنبر مناقشات فلسفی و منطقی و عرفانی، پخته‌تر و عمیق‌تر گردید.[1]

چنین مفاهیمی از طریق حکمای اسلامی و شرح و بسط حکمت یونانی و شرقی توسط آنان به اروپا در دوران قرون وسطی راه یافت و کانون بحث و مناقشه در کلام مسیحی در سده‌های میانه واقع شد.[2]

شروع کتاب اول از «اخلاق ارسطو» که خود مشتمل بر فصول مختلف است، به سعادت و نیکبختی اختصاص یافته است. در این فصل از مباحث و مناقشات مرتبط با سعادت مانند مفهوم و مراتب خیر، مفهوم سعادت و برداشتهای مذاهب گوناگون فکری در باب آن، کیفیت تحصیل سعادت، سعادت دنیوی و سعادت پس از مرگ، انسان کامل، قوای نفس و نقش تعدیل قوا در سعادت آدمیزادگان سخن رفته است.[3]

آشنایی متفکران اسلامی با چنین مباحثی از یک‌سو و تعالیم دینی مشعر به مفهوم و مقولهٔ سعادت و اینکه بعثت پیامبران دقیقاً در این زمینه تبیین شده است از سوی دیگر جذبهٔ وافری برای توجه هرچه بیشتر آنان به این مهم فراهم ساخت. نکتهٔ بسیار مهم در آرای ارسطو دربارهٔ سعادت که تذکار آن ضروری می‌نماید آن است که ارسطو سعادت و نیکبختی را به‌صورت مجرد و منتزع از جامعه و سیاست نمی‌نگرد، بلکه

---

1. Plato, **The Republic,** Translated by Desmond lee, Penguin Press, 1993, P18.
2. Rosenthal, Ibid, p.13.
3. Aristotle. **The Nicomachean Ethics,** Translated by David Ross, Oxford University Press 1998, Book I, pp. 1-24.

سعادت و نیکبختی را در ارتباط با جامعهٔ سیاسی و اجتماع مورد کاوش و مناقشه قرار داده است. بر همین اساس، شناخت این مقوله کلید فهم متولوژیک دیدگاهها و آرای سیاسی ارسطو و پس از آن، متفکران و خردورزان سیاسی مسلمان است.

ارسطو در همان ابتدای رسالهٔ خویش از پیوستگی خیر و سعادت فرد به سعادت جامعه سخن می‌گوید. ارسطو «سعادت» را از دیدگاه آدمیزادگان برحسب میزان کمال و درک و دانش آنان متفاوت می‌بیند و سعادت خیالی و سطحی گروههایی از عوام‌الناس را متذکر می‌گردد که سعادت را در «لذت» «افتخار» و «ثروت» می‌پندارند.[۱] ارسطو دراین‌باره چنین می‌گوید:

«... از اینکه مردم بدان‌گونه‌که زندگی می‌کنند خیر و سعادت را درک می‌کنند نباید شگفت‌زده شد. آن دسته از عوام‌الناس که دارای طبایع سرکش‌اند سعادت را در لذت می‌دانند و علت این امر آن است که آنان برای تمتعات مادی ترجیح و ارزش بیشتری قائل‌اند. در واقع می‌توان گفت مراتب زندگی (انواع اصلی آن) سه نوع است:

۱. حیات لذی ۲. حیات سیاسی ۳. حیات تأملی و تعقلی

عوام با انتخاب زندگی لذی و حیات حیوانی، خود را در پست‌ترین مراحل بردگی و اسارت قرار می‌دهند و دستاویز آنها در انتخاب لذت این واقعیت است که بسیاری از افراد طبقهٔ حاکمه و پیشوایان هم مانند «ساراناپال»[۲] دارای ذوق لذت‌طلبی بودند.

تربیت یافتگان و مردم بافرهنگ و آنان که دوستدار زندگانی

---

۱. ارسطو، اخلاق نیکو ماخس، ترجمهٔ دکتر سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران،۱۳۸۱، صص ۷۰-۷۲.

۲. آخرین پادشاه افسانه‌ای آشور که او را تاریخ، فردی عیاش و لذت‌طلب و تن‌پرور معرفی می‌نماید.

توأم با فعالیت‌اند، افتخار را بر لذت ترجیح می‌دهند، زیرا بنابر مقبولیت عمومی، افتخار، غرض و غایت حیات سیاسی است، ولی به‌نظر می‌رسد افتخار بسیار سطحی‌تر از آن است که درخور این باشد که موضوع سعادت واقع شود؛ زیرا به‌طورکلی افتخار بیشتر به کسانی تعلق دارد که آن را تفویض و اهدا می‌کنند تا کسی که مفتخر می‌شود».[1]

ارسطو پس از نقد و رد دیدگاههای یادشده در بهرهٔ هفتم از کتاب دهم به نوع سوم حیات که حیات تأملی و تعقلی است می‌پردازد. در باب مرتبهٔ سوم از سعادت که مربوط به حیات تأملی و تعقلی است. ارسطو دیدگاهی بسیار راقی و نزدیک به نگرش ادیان توحیدی در باب سعادت تقریر می‌کند و همین امر، دلیل اصلی اقبال حکمای اسلامی به این بخش از آرای وی بوده است. در تشریح مفهوم سعادت بر پایهٔ حیات تأملی و تعقلی، سعادت را در پرتو فضیلت مورد بررسی قرار می‌دهد و چنین می‌گوید:

«... اگر سعادت فعالیتی است مطابق با فضیلت، پس عقلاً باید مطابق با عالی‌ترین فضیلت باشد. این فضیلت، فضیلتی است که مربوط به شریف‌ترین جزء انسان باشد، خواه تعقل، خواه قوهٔ دیگری که به‌عنوان نیرویی تلقی شود که بالطبع واجد قدرت و اراده و هدایت به‌عنوان قوه‌ای که دارای معرفت به واقعیتهای جمیل و الهی باشد، و درخصوص اینکه این مبدأ دارای جنبهٔ الهی یا جزء الهی‌ترین ساحت وجودی ما را شامل شود گفته شده است که: «فعالیت فضیلت‌آمیز حاصل این جزء است و در این صورت سعادت کامل خواهد بود».[2]

---

۱. همان، ص ۵۴.

۲. همان، کتاب دهم، فصل هفتم، ص ۲۲۶.

ارسطو همچنین در فصل یازدهم از کتاب اول، مفهوم سعادت را به جهان پس از مرگ نیز تعمیم می‌دهد و انسان سعادتمند را کسی می‌داند که دوران حیات و زندگانی او در ممارست و استمرار فضایل سپری شده است به‌گونه‌ای که در وجود او ملکهٔ راسخه‌ای از فضایل ایجاد شده است که تندباد حوادث و به تعبیر ارسطو تازیانه‌های سرنوشت و ضربات سخت را با وقار و طمأنینه متحمل می‌شود.[1]

نکتهٔ قابل توجه دیگر در باب سعادت از دیدگاه ارسطو، ارتباط این مفهوم با حیات سیاسی و مدنی انسانها و حتی نقش دولت در هدایت آن است. ارسطو، همچنان‌که گفته شد، سعادت آدمی را در پرتو احراز فضایل و استمرار آن در طی زندگانی معرفی می‌نماید. از مجموع دیدگاههای ارسطو در رسالهٔ اخلاق نیکوماخس چنین برمی‌آید که ارسطو فضیلت را به دو بخش تقسیم می‌نماید: یکی عقلی و دیگری اخلاقی. فضیلت عقلی از راه تربیت پدید می‌آید و فضیلت اخلاقی از راه عادت؛ و وظیفهٔ قانون‌گذار آن است که با ایجاد عادات پسندیده مردم را به فضایل اخلاقی رهنمون نماید. ازآنجاکه فضائل اخلاقی نیز در پرتو قانون حاصل می‌شود و قانون هم واضع و مجری می‌خواهد و این همه بی‌یاری دستگاه دولت میسر نیست، اخلاق جزئی از سیاست می‌شود و وظیفهٔ پروراندن فضایل اخلاقی به عهدهٔ دولتهاست.[2]

از نکات قابل توجه دیگر در آرای ارسطو در رسالهٔ اخلاق درخصوص سعادت، آن است که ارسطو «اعتدال و میانه‌روی» را بالاترین فضیلت اخلاقی می‌شمرد تا جایی‌که صفات اخلاقی مطلوب، مانند جود و بخشش، شجاعت و دلاوری را حد وسط اسراف و خست و تهور و ترس می‌داند.[3] این دیدگاه ارسطو نیز با آموزه‌های

---

۱. همان، ص ۷۷.

۲. حمید عنایت، بنیاد فلسفهٔ سیاسی در غرب، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۹۵؛ همچنین ارسطو، پیشین، ص ۷۴.

۳. ارسطو، پیشین، صص ۱۵۵-۱۵۷؛ همچنین ر.ک به:

Aristotle, The Nicomachean Ethics, Book IV.

دینی که فلاسفه و خردورزان مسلمان با آن مأنوس بودند، سازگاری نزدیکی داشت. بر همین اساس و با استناد به دلایلی که ذکر شد، مقولهٔ «سعادت» در کانون مباحث سیاسی، اجتماعی و مدنی در میان متفکران اسلامی واقع شد تا جایی‌که ابوالحسن عامری نیشابوری (وفات ۳۸۱ه‍.ق) رسالهٔ مستقلی در این باب با عنوان **السعادة و الاسعاد** به رشتهٔ تحریر درآورد. قبل از وی، ابونصر فارابی دو رساله به‌نامهای **تحصیل السعادة** و **التنبیه علی سبل السعادة** تألیف نمود.

ادبیات موجود در فلسفهٔ یونان باستان در باب سعادت از یک‌سو و آموزه‌های دینی درخصوص سعادت و نیکبختی مؤمنان و متقیان خصوصاً در جهان موعود پس از مرگ از سوی دیگر، سبب گرایش هرچه بیشتر حکما و متفکران اسلامی به این مهم گردید، به‌گونه‌ای‌که فهم صحیح و صائب آرای آنان در گرو رمزگشایی از نوع نگرش آنان به این مقولهٔ مهم از حیات بشر شناخته می‌شود. برای تسهیل در مطالعه و روشن شدن هرچه بیشتر ابعاد این بحث، نگرش و دیدگاه چند متفکر برجستهٔ اسلامی از متأخرین درخصوص موضوع مورد بحث و پیامدهای ناشی از آن در آرا و اندیشه‌های سیاسی‌ـ اجتماعی آنان مورد بررسی اجمالی قرار می‌گیرد.

۲. سعادت؛ محور تمایز نظامهای سیاسی‌ـ اجتماعی در اندیشهٔ فارابی

فارابی در دو رساله و اثر خود به‌نامهای **تحصیل السعادة** و **التنبیه علی سبل السعادة** مستقیماً از سعادت و خوشبختی و چگونگی نیل به آن سخن می‌گوید و در رسائل دیگر خود خصوصاً رسالهٔ **آراء اهل المدینة الفاضلة** ــ که فصولی از آن ناظر به اجتماع و سیاست است‌ـ نگرش جوامع و نظامهای سیاسی مختلف به مقولهٔ «سعادت و خوشبختی» را مبنای تقسیم‌بندی آنها به نظامهای مطلوب و غیرمطلوب می‌شمارد. فارابی درخصوص مدینهٔ فاضله اشعار به این معنا می‌نماید که مدینهٔ فاضله مدینه‌ای است که مردم راه سعادت و خوشبختی را شناخته‌اند و در آن مسیر، گام برمی‌دارند. درست برخلاف مدن غیر فاضله، خصوصاً مدن جاهله که مردم آن جوامع و نظامهای سیاسی حاکم بر آن، نسبت به «سعادت» و راه نیل به آن، دچار جهل، بلکه جهل

مرکب‌اند. فارابی هدف غایی انسان را از حیات و زندگی کسب بالاترین مرتبهٔ سعادت می‌شمرد و شناخت ابزار لازم برای نیل به آن را ضروری می‌داند.[۱]

فارابی سعادت را از مسیر شناخت و علم نظری به فضیلت امکان‌پذیر می‌داند. قوهٔ ناطقه را به دو قوهٔ عملی و نظری تقسیم می‌نماید و می‌گوید:

«قوهٔ ناطقهٔ عملی بدان جهت آفریده شده است که خادم قوهٔ ناطقهٔ نظری باشد درحالی‌که قوهٔ ناطقهٔ نظری برای آن آفریده نشده است که خادم چیزی دیگر باشد، بلکه برای نیل انسان، به سعادت آفریده شده است».[۲]

به باور فارابی وقتی علم نظری به‌صورت درست مفهوم «سعادت» را شناخت، تمایل برای عمل به فضایل و مکارمی که موجب نیل به سعادت است نیز در آدمی مؤکد و مشدد می‌گردد و در چنین شرایطی افعال و رفتار آدمیان نیکو و زیبا جلوه‌گر می‌شود. اما اگر به تعبیر وی:

«آدمی سعادت را نشناخت و یا آن را شناخت، ولی آن را غایت مشتاق‌الیه خود قرار نداد، بلکه امر دیگری را غایت قرار داد و به‌واسطهٔ قوهٔ نزوعیه[۳] بدان امر اشتیاق حاصل کرد و سپس به‌واسطهٔ القای قوهٔ نزوعیه آن‌گونه افعال را انجام داد، در این صورت همهٔ افعال انسان شر و نازیباست».[۴]

---

۱. ابونصر فارابی، السیاسة‌المدنیة، تحقیق دکتر فوزی‌متری نجار، تهران: مکتبة‌الزهراء، ۱۳۶۶، ص ۳۵.

۲. ابونصر فارابی، آراء اهل‌المدینة‌الفاضلة، دکتر سید جعفر سجادی، تهران: کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۱، ص ۲۲۸.

۳. و آن قوه یا قوایی است که موجب انگیزش انسان به طلب شیئی یا گریز از آن و اشتیاق یا کراهت از چیزی می‌شود. حسد و بغض و خشم و خشنودی به باور فارابی از این قوه ناشی می‌شود.

۴. همان، ص ۲۲۹.

فارابی ماهیت سعادت و راه نیل به آن را به دین و شریعت حواله می‌دهد و ضرورت بعثت انبیا را برای کمک به آدمیزادگان جهت شناخت طریق سعادت ضروری می‌شمارد. فارابی می‌گوید:

«سعادت حقیقی و یا کمال، شامل علم به مبادی موجودات، خداوند و معنویات است که بشر این امور را به یاری عقل و هوش و یا تصور و خیال درک می‌کند، اما با توجه به اختلافی که در سجایای طبیعی افراد وجود دارد، هر کس قادر نیست سعادت را مستقلاً و به تنهایی درک کند، بلکه به معلم و راهنما جهت نیل به این هدف نیازمند است. برخی از مردم به راهنمایی اندک محتاج‌اند و برخی به راهنمایی بیشتر نیازمندند».[1]

در واقع فارابی می‌کوشد ضمن تشریح مفهوم سعادت و تنبه و توجه به سعادت به‌عنوان نیکبختی در دنیا و آخرت، میان هدف و رسالت فلسفه و دین تألیف و آمیختگی ایجاد کند و سیاست در اجتماع را با اخلاق و دین پیوند زند[2] و بر همین مبنا به تبیین و تشریح نبوت می‌پردازد و با زبانی فلسفی دربارهٔ وحی می‌گوید:

«وقتی قوهٔ متخیله در شخص به نهایت کمال رسد و محسوساتی که از خارج می‌آیند بر او مستولی نشود، شخص می‌تواند از عقل فعال، جزئیات حال و آینده و صور آنها را از میان محسوسات بپذیرد. همچنین صور معقولات مفارقه و دیگر موجودات شریفه را می‌پردازد و آنها را می‌بیند و این برترین مرتبه‌ای است که انسان توسط قوهٔ متخیله بدان تواند رسید».[3]

---

۱. ابونصر فارابی، السیاسة‌المدنیة، پیشین، ص ۳۵.

۲. م.م شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، صص ۶۳۴-۶۳۹.

۳. ابونصر فارابی، آراء اهل المدینة‌الفاضلة، پیشین، ص ۸۷

۳. جایگاه «سعادت» در تقسیم‌بندی مدن و نظامهای سیاسی

تقسیم‌بندی فارابی از نظامهای سیاسی و اجتماعی کاملاً نشأت گرفته از نگرش وی به مسئلهٔ سعادت است. تبیین مدینهٔ فاضله از سوی فارابی هرچند با اقتباس از دیدگاه افلاطون در کتاب جمهور و همچنین نوامیس بررسی شده است، لیکن شاکلهٔ مدینهٔ فاضله و وجه اصلی تمایز آن از مدن غیر فاضله بر پایهٔ نوع نگرش به مفهوم سعادت و عملکرد شهروندان تبیین شده است.[1] فارابی مدینهٔ فاضله را مدینه‌ای می‌داند که اولاً مردم و شهروندان آن مدینه و جامعه، سعادت و راه نیل به آن را شناخته‌اند و در مسیر آن با رفتاری صائب و اخلاقی فاضله گام برمی‌دارند. ثانیاً رئیس مدینه ـ که به باور وی کامل‌ترین افراد است ـ در رأس مدینه قرار دارد و مردم را در مسیر نیل به سعادت یاری می‌کند. ثالثاً سعادت واقعی را نیز فارابی نه در کسب هرچه بیشتر لذات و یا افتخارات و اموال، بلکه در شناخت مبدأ و معاد و باور به نبوت و پیروی از احکام شریعت که سعادت ابدی را به‌دنبال دارد تبیین می‌کند. فارابی همیاری مردم در مدینهٔ فاضله را نیز جهت‌دار و مشتمل بر اموری می‌داند که موجب سعادت است.[2]

از طرف دیگر، فارابی مدن غیر فاضله و خصوصاً مدن جاهله را به‌عنوان مضادات مدینهٔ فاضله معرفی می‌نماید. مقصود فارابی از اطلاق عنوان غیر فاضله نیز بر پایهٔ عامل سعادت و خوشبختی قرار دارد. فارابی مدینه‌های جاهله را مُدنی می‌داند که شهروندان آن نه راه سعادت را شناخته‌اند و نه در آن مسیر گام برمی‌دارند و نه نسبت به جهل خود به سعادت واقعی وقوف و آگاهی دارند. پرداختن صرف به مواهب دنیوی، رفع ضروریات زندگی، گرفتار شدن در لذات حسی و خیالی، تکاثر هرچه بیشتر ثروت، تلاش برای کسب هرچه بیشتر افتخار و کرامت،[3] از ویژگیهای برجستهٔ مدن جاهله

---

1. Fakhry Majid, Al-Farabi, pp101-117. Oxford, oneworld press. 2002.

۲. ابونصر فارابی، السیاسة‌المدنیة، پیشین، ص ۸۰

۳. کرامت و افتخاری که از فضیلت ناشی نمی‌شود، بلکه با مولد توانگری مالی است و یا دودمان و نژاد.

است.[1] فارابی بر این باور است که محدود و مقصور شدن زندگی به مواهب زندگی دنیوی و غفلت از سعادت واقعی، شهروندان این مدن را به سعادت و سرمنزل آسایش ابدی نخواهد رساند. بنابراین، عامل اصلی تمایز نظامهای غیر فاضله از فاضله نیز در پرتو عدم توجه و عدم شناخت مسئلهٔ «سعادت و نیکبختی» است.

نکتهٔ قابل توجه در آرای فارابی در این باب آن است که وی شناخت سعادت را برای نیل به سعادت واقعی کافی نمی‌داند، بلکه رفتار و عملکرد را نیز مکمل آن می‌شمرد. لذا مدینه‌ای را که مردم و شهروندان آن، راه سعادت را شناخته و به مبدأ و معاد باور دارند، اما در عمل در جهت معتقدات خود گام برنمی‌دارند و رفتار آنان عملاً مانند مردم مدینهٔ جاهله است، تحت عنوان مدینهٔ فاسقه برمی‌شمارد و معتقد است که شهروندان این‌گونه مدینه‌ها نیز براساس اهداف غیر سعادتمندانه که دنبال می‌کنند، می‌توانند متنوع و متکثر باشند و به سعادت واقعی نیز رهنمون نخواهند شد.[2]

فضایل اخلاقی و سعادت آدمی

۱. فضیلت و سعادت

حکمای متأخر مسلمان در حوزهٔ مباحث مربوط به فلسفهٔ سیاسی ـ اجتماعی خویش، با توجه به دیدگاههای ارسطو در کتاب **اخلاق نیکوماخس** و همچنین رهنمودهای اخلاقی در مصادر اسلامی، احراز فضایل اخلاقی و مخمر شدن آنها را در وجود آدمی لازمهٔ سعادت و نیکبختی دانسته و مانند ارسطو، وظیفهٔ پروراندن و بسط فضایل اخلاقی را در جامعه در شکل کلان و گستردهٔ آن، دستگاه دولت و ریاست مدینه می‌دانند. فضیلت اخلاقی در نهایت مقوله‌ای است که به اجتماع و سیاست مربوط می‌شود، زیرا در رفتار انسانها با یکدیگر تجلی می‌یابد و در سلامت زندگی اجتماعی نقشی وافر

---

۱. همان، ص ۸۹ و آراء اهل المدینة‌الفاضلة، فصل بیست و نهم.

۲. همان، ص ۱۰۳ و آراء اهل المدینة‌الفاضلة، ص ۹۲.

دارد.[1] ارسطو نیز بر این باور بود که سعادت آدمی بدون داشتن فضایل اخلاقی حاصل نمی‌شود. تعالیم پیامبران و خاتم آنان، یعنی پیامبر اسلام ﷺ نیز در جهت رهنمون کردن مسلمانان به احراز هرچه بیشتر فضایل اخلاقی استوار بوده است. حدیث متواتر و معروف نبوی[2] «برای به پایان رساندن و اکمال فضایل اخلاقی مبعوث به رسالت شدم»، یا «بُعثتُ بمکارم الاخلاق و محاسنها»[3] به‌خوبی روشنگر رسالت سترگ پیامبر اکرم ﷺ در این زمینه است. فلاسفهٔ اسلامی نیز با توجه به مصادر ذکرشده، فضایل اخلاقی را با سعادت و نیکبختی آدمیزادگان همزاد می‌شمردند. ابوالحسن عامری نیشابوری در رسالهٔ «**السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة**» این معنا را متذکر شده و سعادت انسان را در پرتو اعمالی از انسان می‌داند که منطبق با فضیلت کامل باشد. عامری مقصود خود را از فضلیت کامل، رفتار و کردار مستمر در طول زندگانی و در تمام حالات منطبق با فضیلت می‌داند نه اینکه صرفاً در وقت یا زمان خاصی چنین باشد؛[4] دیدگاهی که در رسالهٔ اخلاق ارسطو نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

ابن مسکویه رازی (وفات ۴۲۱ هـ.ق) و ابن باجهٔ اندلسی(وفات۵۳۳ هـ.ق) نیز در رسائل خود رابطهٔ فضایل اخلاقی و سعادت را مورد توجه قرار داده‌اند.[5] خواجه نصیر الدین طوسی، نیز با ملاحظهٔ اقوال قدما در باب سعادت، دیدگاهها و نظریات ارسطو را در باب مراتب سعادت و نیل به فضایل اخلاقی مطابق با عقل و منطق می‌بیند و سعادت را در پنج قسم مورد ملاحظه قرار می‌دهد:

---

1. Black, Antory, **The History of Islamic Political Thought**, p.146.

۲. إنّی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق. محمدباقر المجلسی، بحارالانوار، بیروت: مؤسسة‌الوفاء، ۱۴۰۳، ۱۹۸۳م، ج ۱۶ صص ۲۱۰ و ۲۸۷.

۳. همان، ج ۶۶، ص ۴۰۵.

۴. ابوالحسن عامری، السعادة و الاسعاد، به کوشش مجتبی مینوی، چاپ ویسبادن آلمان، ۱۳۳۶.

۵. ر.ک‌به: محمدرضا احمدی طباطبایی، «تأثیر رسالهٔ اخلاق ارسطو در میراث اخلاقی و مدنی حکمای اسلامی»، فصلنامهٔ دانش سیاسی، شمارهٔ اول، صص ۱۰۸-۱۰۹.

«قسم اول: آنچه به صحت بدن و سلامت حواس و اعتدال مزاج تعلق دارد و قسم دوم: آنچه به مال و اعوان تعلق دارد تا به توسل آن، افشای کرم و مواسات با اهل خیر و دیگر افعال که مقتضی استحقاق مدح بود حاصل کنند و قسم سیم: آنچه تعلق به حسن حدیث و ذکر به خیر دارد در میان مردمان تا به حسب احسان و فضیلت، ثنا و محمدت شایع شود و قسم چهارم: آنچه تعلق به انجاح اغراض و حصول مقتضای رؤیت بر حسب امل و ارادت داشته باشد و قسم پنجم: آنچه تعلق به جودت رأی و صحت فکر و وقوف بر صواب در مشورت و سلامت عقیدت از خطا در معارف علی‌العموم و در امور دینی علی‌الخصوص داشته باشد. پس هر که این هر پنج قسم او را حاصل باشد، سعید کامل بود علی‌الاطلاق، و به قدر و نقصان در بعضی ابواب و به بعضی اضافات ناقص بود».[1]

در واقع خواجه نصیر، مصادیق و مراتب عینی فضایل اخلاقی و آثار خارجی آن را متذکر می‌گردد. همچنین خواجه نصیر رأی ارسطو را در باب سعادت پس از مرگ و اینکه انسان با فضیلت و متصف به مکارم اخلاقی صرفاً در دنیا سعادتمند محسوب نمی‌شود، بلکه این سعادت به نشئهٔ دیگر و حیات پس از مرگ نیز تعمیم می‌یابد می‌پذیرد و در تبیین آن با بیانی فلسفی چنین می‌گوید:

«... و همچنین خلاف افتاد حکما را تا سعادت عظمی که انسان را بُود، در ایام حیات او بالفعل حاصل آید یا بعد از وفات او. طایفهٔ اول از حکمای قدما، که بدن را در سعادت حظی ندیدند، گفتند مادام که نفس مردم متصل بود به بدن و به کدورت طبیعت و نجاست

---

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، به‌تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۸۵

جسم مبتلا و ملوّث، و ضرورت حاجات او به چیزهای بسیار شاغل، او سعید مطلق نبود، بلکه چنان‌که از کشف حقایق معقولات بر وجه اتم بر ظلمت هیولی و نقصان و قصور ماده محجوب است چون از این کدورت مفارقت کند از جهل پاک شود و به صفا و خلوص جوهر، قابل انوار الهی گردد، و اسم عقل تام بر او افتد، پس سعادت حقیقی به نزدیک ایشان بعد از وفات خواهد بود، اما خواجه قول ارسطو را متذکر می‌گردد که انسانی را که اعمالش منطبق با فضیلت است چون به درجه اقصی رسد سعید تام گردد اگرچه در قید حیات باشد و این سعادت تام با انحلال بدن زائل نشود».[1]

۲. مفهوم سعادت در اندیشه‌های دینی سیاسی

در تاریخ ایران پس از اسلام و همچنین آرای سیاسی متفکران اسلامی در جهان اسلام، حوزهٔ دیگری از معرفت سیاسی مربوط به اندیشه‌های دینی سیاسی است. اندیشه‌های دینی سیاسی حاصل تراوشهای فکری اندیشمندان و متفکران مسلمان با استناد و انتساب به منابع درجه اول دینی، یعنی قرآن و سنت است. در حوزهٔ نظریه‌پردازی در باب رابطهٔ سعادت و نیکبختی با اجتماع و سیاست، امام محمد غزالی (وفات ۵۰۵ هـ.ق) پیشتاز است.[2] کلید فهم آرای غزالی در سیاست در گرو شناخت صحیح نگرش وی به مفهوم سعادت است. برداشت غزالی از سیاست با برداشت متعارف از دانش سیاسی کاملاً متفاوت است. در برداشت متعارف و مبتنی بر گفتمان غالب در باب سیاست، قدرت و کسب آن، جوهر سیاست محسوب شود و راههای نیل به قدرت و صیانت آن از خطر زوال، مورد کندوکاو واقع می‌شود؛ اما غزالی که

---

۱. همان، ص ۸۶

۲. غزالی هرچند ناقد آرای فلاسفه است و در کتاب تهافت‌الفلاسفة به آنان می‌تازد، اما خود فقیهی جامع بود که حکمت و مبانی آن را مورد بررسی کامل قرار داده و به اندیشه‌های فلسفی کاملاً واقف بود.

طلایه‌دار نظریه‌پردازی در حوزهٔ اندیشه‌های دینی سیاسی است، با توجه به دیدگاه دینی، افق دیگری درخصوص سعادت و زندگی دنیوی و چارچوب دیگری برای سیاست ترسیم می‌کند. این چارچوب، پارادایم حاکم در اندیشه‌های دینی سیاسی و کلید فهم آن شناخته می‌شود. غزالی به تبعیت از رهنمودهای دینی و مصادر آن، دنیا را منزلگاه معرفی می‌کند و جهان آخرت را قرارگاه و آدمی را در حکم مسافری می‌داند که مقرر شده است چند روزی در این منزلگاه رحل اقامت افکند و توشهٔ آخرت برگیرد.[1] براساس این نگرش سعادت و خوشبختی انسان صرفاً در این جهان نباید مد نظر قرار گیرد بلکه سیاست و متولیان قدرت باید در مسیری گام بردارند که سعادت و خوشبختی شهروندان در سرای دیگر نیز فراهم گردد.

غزالی سیاست را وسیلهٔ رستگاری خلق بر پایهٔ شریعت و احکام آن معرفی می‌نماید[2] و مراتبی از سیاست را مدّ نظر قرار می‌دهد که در ادبیات سیاسی متعارف و گفتمان غالب و واقع‌گرایانه در باب سیاست، جایگاهی ندارد. غزالی در مراتب چهارگانه‌ای که از سیاست ترسیم می‌کند، «سیاست انبیاء» را اشرف مراتب سیاست می‌شمرد؛ سیاستی که هم حاکم بر ظاهر و روابط ظاهری و هم حاکم بر باطن و تزکیهٔ نفوس انسانی است و از طرف دیگر مخاطب آن، هم خواص (عالمان و فرهیختگان) و هم عوام (تودهٔ مردم) قرار دارند.[3]

از دیدگاه غزالی چنین سیاستی به‌دنبال تأمین سعادت و خوشبختی جاوید آدمیزادگان است. غزالی سیاست ملوک و خلفا را مرتبهٔ نازل‌تری از سیاست انبیا

---

۱. ابوحامد غزالی، احیاء علوم‌الدین، ترجمهٔ محمد خوارزمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۱۳-۱۲.

۲. ابوحامد غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، ج۱، صص ۷۹ -۸۹.

۳. ابوحامد غزالی، احیاء علوم‌الدین، پیشین، ج ۱، ص ۱۳.

می‌داند، زیرا صرفاً بر امور و روابط ظاهری خواص و عوام حکمرانی دارد. غزالی پس از ذکر مراتب سیاست، اشعار می‌دارد که پس از سیاست پیامبران، که جامع‌ترین و کامل‌ترین مرتبهٔ سیاست است، شریف‌ترین مرتبهٔ سیاست، مرتبه‌ای است که تهذیب نفوس مردم از اخلاق مذموم و ناپسند و هدایت آنان به اخلاق فاضله و پسندیده را وجه همت خود قرار دهد. نیل به این هدف نیز در آرای غزالی در پرتو اطاعت از اصول و موازین شریعت حاصل می‌گردد.[1]

پرواضح است که غزالی در تبیین اندیشه‌های سیاسی خویش از مفهومی بهره می‌گیرد که بخش مهمی از آن، متافیزیکی است. سعادت و خوشبختی ابدی و جاوید و پرداختن به آن و هدایت خلق به‌سوی آن، مناط و معیار تمایز سیاست مطلوب از سیاست غیر مطلوب است که غزالی با تمام توان درصدد القای این معنا در ذهن مخاطب است. او در کتابهای **احیاء علوم‌الدین**، **کیمیای سعادت** و **نصیحة‌الملوک** به این مهم پرداخته است.[2] بنابراین، توجه به کلید سعادت و خوشبختی در شاکلهٔ اندیشه‌های دینی سیاسی غزالی نیز مدخل شناخت صائب اندیشه‌ها و آرای وی در حوزهٔ سیاست است. پیش از غزالی، جمعیت اخوان‌الصفا و خلان‌الوفاء که دائرة‌المعارف سترگی در دانش و حکمت و سیاست و کلام گرد کرده بودند، به مراتب سعادت و خوشبختی می‌پردازند و درست قبل از ورود به بحث دولت و حکومت و چگونگی نضج و زوال آن، با تشریح مفهوم سعادت، شناخت سعادت ابدی و همیشگی را منشأ رستگاری، خصوصاً در سرای دیگر، معرفی می‌نمایند.[3]

اخوان‌الصفا مردم را در کسب سعادت و براساس مراتب آن، به چهار گروه تقسیم می‌نمایند:

---

۱. هانری، لائوست، سیاست و غزالی، مهدی مظفری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۲۹۷.

۲. ابوحامد غزالی، کیمیای سعادت، پیشین، ج ۱، ص ۵۲۵.

۳. علی اصغر حلبی، گزیدهٔ رسائل اخوان‌الصفا، پیشین، ص ۳۵۴.

گروه اول کسانی را شامل می‌شود که در دنیا و آخرت هر دو خوشبخت‌اند. گروه دوم کسانی هستند که در هر دو سرا تیره‌بخت‌اند. گروه سوم در دنیا شوربخت و در آخرت خوشبخت باشند و گروه چهارم در دنیا خوشبخت و در آخرت تیره بخت باشند. اخوان‌الصفا براساس رهنمودهای دینی و با استناد به آیات قرآنی، خوشبختان دنیا و آخرت را کسانی می‌شمرند که بهرهٔ آنان از مال و مواهب دنیوی و تندرستی و عافیت بسیار است، ولی از آن همه به‌قدر کفایت قناعت کرده و به‌اندک خشنود شده‌اند و بدان راضی گشته‌اند و افزونیها را برای آخرت خود ذخیره می‌نهند، چنان‌که خداوند فرمود:

«و آنچه از خیر برای نفوس خود پیش فرستاده‌اید آن‌را نزد خدا باز یابید». (سورهٔ ۲ـ آیهٔ ۱۱۰).

و اما خوشبختانِ فرزندان دنیا و تیره‌بختان ابناء آخرت، کسانی هستند که بهرهٔ آنان از متاع دنیا بسیار بوده و در آن ارتقا یافته و لذت جسته‌اند و فخر فروخته‌اند و افزونی خواسته‌اند و از نواهی ناموس پند نگرفته‌اند، و از فرمان حق فرمانبرداری نکرده‌اند و حضرت حق در سخن خود بدانها اشاره کرده و فرموده است:

«خوشیهایتان را در دنیا بردید و از آن برخوردار شدید...» (سورهٔ ۴۶ آیهٔ ۲۰ تا پایان).

و اما تیره بختان دنیا و سعادتمندان آخرت، کسانی هستند که عمرشان در دنیا زیاد گشت و مصیبتهایشان در گذراندن روزهای آن بسیار شد و تنهایشان در خدمت اهل دنیا فرسوده گشت، و از برای به‌دست آوردن آن، غمهای گران داشتند، و لیکن از نعمتها و لذتهای آن بهره نبردند، و به فرمانهای ناموس هم گردن نهادند و از حدود آن درنگذشتند و خدای بزرگ در بسیاری از آیه‌های قرآن آنها را یاد کرده است که:

«بی‌گمان پاداش شکیبایان بی‌حساب تمام داده می‌شود» (سورهٔ ۳۹، آیهٔ ۱۰).[۱]

---

۱. گرسیو، رسائل اخوان‌الصفا، دکتر علی‌اصغر حلبی، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰، ص ۳۵۵.

و اما تیره‌بختان دنیا و آخرت، کسانی هستند که بهره‌شان از دنیا اندک است و در طلب مواهب آن، مشقت وافر کشیده‌اند و در طول عمرشان با بدنهای رنج رسیده و جانهای دردناک، زیسته‌اند و خیری ندیده‌اند، آنگاه به فرمانهای ناموس نیز گردن نهاده‌اند، و از حدود آن درگذشته‌اند، و ازنهی‌های آن پند نگرفته‌اند، و راه عصیان پیش گرفته‌اند و آنها به‌راستی کسانی هستند که در دنیا و آخرت همه زیان دیده‌اند، «و این زیانکاری آشکار است»[1] (سورهٔ ۲۲، آیهٔ ۱۱).

مسئلهٔ سعادت و خوشبختی آدمی، که جوهر دعوت ادیان توحیدی و خاتم و اکمل آنها یعنی دین اسلام است، در ادبیات عرفانی اسلامی نیز دستمایهٔ فکری و اخلاقی سترگی پدید آورد. اسارت روح انسانی در کالبد تن در دنیا و گرایشهای نفسانی و جسمانی که به تعبیر ارسطو انسان را از فضایل و ملکاتی که انسان سعادتمند بدان نیازمند است بازمی‌دارد، محور مباحثات و مجادلات گسترده در حوزهٔ عرفان اسلامی است. اهل عرفان دوزخ را که جایگاه طردشدگان از طریق سعادت و خوشبختی است، تجسم صفات ناپسند و خوی حیوانی پنهان‌شده در وجود آدمیزادگان دانسته‌اند؛ چنان‌که مولوی در مثنوی شریف آورده است:

صورت نفس ار بجویی ای پسر　　　قصهٔ دوزخ بخوان با هفت سر[2]

مولانا با استناد به حدیثی نبوی، مخلوقات عالم وجود را در سه گروه ملائکه، حیوان و انسان جای می‌دهد. فرشتگان که به تعبیر وی در ساحت وجودی آنان حرص و هوا وجود ندارد، نور مطلق و ساجد حضرت حق‌اند. گروه دوم از عقل و دانش تهی و از علف در فربهی‌اند. و گروه سوم که آدمیان هستند وجودی آمیخته از حیوان و ملک دارند. مولوی به‌خوبی و به‌درستی انسانها را نیز بر اساس مراتب سعادت و یا با

---

۱. الرسالة السابعة من العلوم الناموسیه و الشرعیه، و هی الرسالة الثامنة و الاربعون به نقل از: گزیدهٔ رسائل اخوان‌الصفا، علی اصغر حلبی، پیشین، ص ۳۵۸.

۲. بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۱، ص ۳۱۰.

بازماندن از سعادت و خوشبختی جاوید در سه گروه جای می‌دهد. یک دسته همچون ملائکه و دستهٔ دیگر در حضیض نگون‌بختی و همچون حیوانات و دسته‌ای دیگر میان این دو در تقلا و کشمکش‌اند.

یک گرُه مستغرق مطلق شدند — همچو عیسی با ملک ملحق شدند
نقش آدم، لیک معنی جبرئیل — رسته از خشم و هوا و قال و قیل
قسم دیگران با خران ملحق شدند — خشم محض و شهوت مطلق شدند
وصف جبریلی در ایشان بود زفت — تنگ بود آن خانه و آن وصف رفت
ماند یک قسم دگر اندر جهاد — نیم حیوان، نیم حی بارشاد[1]

جمع‌بندی

در طول تاریخ تمدن بشر، مکاتب و نحله‌های فکری مختلف، فلاسفه و خردورزان مدعی تلاش برای یافتن کلید خوشبختی و سعادت بشر بوده‌اند. اختلاف عمده که باعث تمایز مکاتب و دیدگاههای گوناگون شده، در برداشت و تلقی آنان از مفهوم سعادت و چگونگی نیل به آن، نهفته است. در حوزهٔ اندیشه‌های سیاسی اسلامی نیز این معنا با قوت بیشتر مورد توجه واقع شده است. همان‌گونه که اجمالاً اشاره شد، این نگرش در میان حکمای مسلمان و همچنین متفکران دینی سیاسی مانند غزالی کاملاً قابل ردیابی است، بر پایهٔ این دیدگاه، یافتن کلید خوشبختی و سعادت، آن هم به تعبیر ارسطو نه به معنای لذات حسی و تمتعات ظاهری، بلکه به‌معنای سعادت مبتنی بر فضایل به‌گونه‌ای که حیات پس از مرگ را نیز شامل شود، داخل در مقولهٔ سیاست و کشورداری شده است. عدم شناخت و توجه به این مسئله و دغدغهٔ متفکران سیاسی اسلامی، باعث عدم درک صحیح از آرا و اندیشه‌های سیاسی ـ اجتماعی و تفسیرهای

---

۱. جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۷۷، صص ۶۲۶-۶۲۷.

غیر منطبق با واقعیت از آرای آنان است. این نوشتار در حکم درآمد و مدخلی برای پرداختن به گفتمان غالب در حوزه‌های مختلف تفکر اسلامی در این باب است.

متدولوژی ورود به حوزهٔ اندیشه‌های سیاسی اسلامی بدون رمزگشایی و بازشناسی این مفهوم، ابتر و حرکت در غیر طریق معرفت صحیح در حوزهٔ مزبور است. البته پرداختن به این موضوع به شکل مستوفا خود نیازمند تدوین رساله‌ای جامع است.

فهرست منابع

احمدی طباطبایی، محمدرضا، «تأثیر اخلاق ارسطو در میراث اخلاقی و مدنی حکمای اسلامی»، **فصلنامهٔ دانش سیاسی**، شمارهٔ اول.

ارسطو، **اخلاق نیکوماخس**، دکتر ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.

پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ، **اسلام در ایران**، کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵٤.

حلبی، علی اصغر، **تاریخ تمدن اسلام**، تهران: انتشارات زوار، ۱۳٦۰.

حلبی، علی‌اصغر، **گزیدهٔ رسائل اخوان‌الصفا**، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.

خواجه نصیر الدین طوسی، **اخلاق ناصری**، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.

داوری اردکانی، رضا، **فارابی مؤسس فلسفهٔ اسلامی**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

شریف، م.م. **تاریخ فلسفه در اسلام**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦۲.

عامری، ابوالحسن، **السعادة و الاسعاد**، به کوشش مجتبی مینوی، چاپ و یسبادن آلمان، ۱۳۳٦.

عنایت، حمید، **بنیاد فلسفهٔ سیاسی در غرب**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٦٤.

غزالی، ابوحامد، **احیاء علوم الدین**، دمشق: مکتبة عبدالوکیل الدروبی، بی‌تا.

غزالی، ابوحامد، **احیاء علوم الدین**، محمد خوارزمی،تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦٤.

غزالی، ابوحامد، **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

غزالی، ابوحامد، **نصیحة‌الملوک**، با تصحیح و تعلیق جلال‌الدین همائی، تهران: انتشارت بابک، ۱۳٦۱.

فارابی، ابونصر، **آراء اهل المدینة الفاضلة**، به تحقیق شیخ فرج الله زکی الکردی، مصر، بی‌تا.

فارابی، ابونصر، **آراء اهل المدینة الفاضلة**، دکتر سید جعفر سجادی، تهران: کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۱.

فارابی، ابونصر، **التنبیه علی سبل السعادة**، طبع حیدرآباد، ۱۳۴۶.

فارابی، ابونصر، **السیاسة المدنیة**، تهران: تحقیق دکتر فوزی متری نجار، مکتبةالزهراء، ۱۳۶۶.

فروزانفر، بدیع‌الزمان، **شرح مثنوی شریف**، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۱.

کربن، هانری، **تاریخ فلسفهٔ اسلامی**، اسدالله مبشری، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.

لائوست، هانری، **سیاست و غزالی**، مهدی مظفری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.

مجلسی، ملامحمدباقر، **بحارالانوار**، ج ۶۶، بیروت: مؤسسةالوفاء، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۱۹۸۳ م.

مولوی، جلال‌الدین، **مثنوی معنوی**، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۷۷.

مینوی، مجتبی، **نقد حال**، تهران: چاپخانهٔ گلشن، ۱۳۶۷.

نصر، سید حسین، **نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت**، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷.

Aristotle, **The Nicomachean Ethics**, Translated by David Ross, Oxford University Press, 1998.

Black, Antony, **The History of Islamic Political** Thought, Edinburgh University Press, 2001.

Buchanan, Scott, Plato (The Portable) Penguin Press. 1977.

Fakhry, Majid, **Al – Farabi**, Oneworld Publications, Oxford, 2002.

Fakhry, Majid, **Ethical Theories in Islam**, New York, 1997.

Nasr, Hossein, "History of Islamic Philosophy, Routledge, London & New York, 2003.

Plato, **The Republic**, Translated by Desmond Lee. Penguin Press, 1993.

Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam**, Cambridge University Press, 1968.

تأمل روش‌شناختی در پژوهشهای فلسفه و اندیشهٔ سیاسی اسلام

دکتر احد فرامرز قراملکی*

مقدمه

تحقیق حاضر روشهای کارآمد را در مطالعات معطوف به اندیشهٔ سیاسی اسلام جستجو می‌کند. مراد از روش در این تعبیر، مفهوم عام و فراگیرِ آن است که شامل چارچوب نظری، الگوی پژوهشی، روش به معنای خاص، روی‌آورد، ابزار، و همهٔ زمینه‌هایی است که تسهیل‌کنندهٔ پژوهش، و موانع بازدارندهٔ بهره‌وری تحقیق می‌گردد. در باب روش‌شناسیِ مطالعات معطوف به فلسفهٔ سیاست و اندیشهٔ سیاسی در اسلام، به مطالعات نظام‌مند فراوانی نیازمندیم. توجه به دو حیثیت چنین مطالعاتی، ضرورت پاسخ به این نیاز را روشن می‌کند.

پژوهش در اندیشهٔ سیاسی اسلام از طرفی به گسترهٔ مطالعات سیاسی (اعم از فلسفهٔ سیاست، اندیشهٔ سیاسی و علم سیاست)[1] متعلق است و از طرف دیگر، شاخه‌ای از

---

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

۱. برای دیدن تعاریف و تفاوت هر کدام ر.ک‌به: پی.اچ. پارتریج. «سیاست، فلسفه، ایدئولوژی»، در: آنتونی کوئینتن، فلسفهٔ سیاسی، مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات به‌آور، ۱۳۷۴، صص ۶۹-۷۲؛ حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ج۱، صص ۱۶-۱۷.

مطالعات دینی است که فقه سیاسی، کلام سیاسی، تفسیر سیاسی متون مقدس و ... از آن بر می‌آید.[1] امروزه تردیدی در چندتباری[2] بودن مسائل حوزهٔ مطالعات سیاسی نیست. تحلیل اثربخش مسائل چندتباری، محتاج اخذ رهیافتهای میان‌رشته‌ای[3] است؛ اما اخذ چنین رهیافتی بدون الگوی پژوهشی مناسب با گسترهٔ مربوط، ممکن نیست. علاوه بر آن، رهیافتهای میان‌رشته‌ای مادامی که الگوی پژوهشی مناسب را پیدا نکنند، به تتبع چندرشته‌ای تبدیل می‌شوند و در نهایت به التقاط اندیشه‌ها و حیرت می‌انجامند.

بنابراین، مطالعه در حوزهٔ سیاست، محتاج اخذ رهیافت میان‌رشته‌ای است؛ اما در این گسترهٔ معرفتی، یعنی تحققات اندیشهٔ سیاسی اسلام، الگوی میان‌رشته‌ای مدونی وجود ندارد که از آزمون کارایی و اثربخشی، سرافراز بیرون آید. خالی بودن بحث از روشهای میان‌رشته‌ای در نوشتارهایی که به فارسی در روش‌شناسی گسترهٔ سیاست منتشر می‌شوند، دلیل این مدعاست. در پژوهشهای دینی نیز اگرچه در دههٔ هشتاد (هجری) تلاشهایی در باب روش‌شناسی مطالعات صورت گرفته است،[4] اما هنوز این تلاشها در گامهای نخستین آزمون و خطا قرار دارند.

بنابراین، جستار در اندیشهٔ سیاسی اسلام از دو حیث، محتاج مطالعات نظام‌مند در تحلیل مبانی روش‌شناختی است. بدون وقوف بر روش‌شناسی، موانع و عوامل موفقیت

---

۱. برای دیدن تعاریف و تفاوت هر کدام ر.ک‌به: علی‌اکبر علیخانی و همکاران، اندیشهٔ سیاسی در جهان اسلام، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۴، صص ۶-۱۰.

2 .Multiple- origens

3. Inter- disciplinary approach

۴. از جمله : احد فرامرز قراملکی، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه رضوی مشهد، چاپ اول، ۱۳۸۰، چاپ دوم با تحریر نو، ۱۳۸۵، ترجمهٔ عربی با توضیحات مترجم: مناهج البحث عن الدراسات الدینیه، ترجمهٔ الطایی، بیروت: دارالهادی، ۲۰۰۴م . و احد فرامرز قراملکی، اصول و فنون پژوهش در دین پژوهشی، قم: مدیریت حوزهٔ علمیه، ۱۳۸۳.

در پژوهشـهای معطوف به اندیشهٔ سیاسی اسـلام شناختـه نمی‌شـوند. بهـره‌وری[1] (کـارایی[2] و اثربخشی)[3] هر پژوهـشی در گـرو شـناخت عوامـل تـسهیل‌کننـده و موانـع بازدارندهٔ آن است. پرداختن به مبانی روش‌شناختی اندیشهٔ سیاسی در اسـلام، در مجـال نوشتاری چنین کوتاه نیست؛ آنچه در این مقاله مـورد توجـه اسـت، اشـارهٔ اجمـالی بـه بایستها و شایسته‌های روشی در این حوزهٔ مطالعاتی است. مـسئله بنیـادین، ماننـد امکـانِ فلسفهٔ سیاسی اسلام و ماهیت آن، منوط به پاسخ به مسئله روش‌شناسی است.

رهیافتهای مختلف در تحقیقات اندیشهٔ سیاسی اسلام

۱. تنوع رهیافتها

مطالعه در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام در روی‌آورد معینی منحصر نیـست، بلکـه در این حوزه از سه قسم مطالعات می‌توان بهره جست: درون‌دینـی، بـرون‌دینـی و تلفیقـی. مراد از مطالعهٔ درون‌دینی، مراجعه به متون دینی در یافتن پاسخ به مسائل تحقیـق اسـت، چه اینکه در این مراجعه و اخذ دیدگاه قرآن و روایات به ابزارهـای درون‌دینـی توسـل جوییم (مانند تفسیر مأثور به معنای عـام کلمـه) و چـه اینکـه از ابزارهـای بـرون‌دینـی بهره‌مند شویم (مانند تفسیرهای ادبی، تاریخی، فلسفی و ...).

پژوهش در اندیشهٔ سیاسی اسلام، علاوه بر روی‌آورد درون‌دینی، رهیافتهای دیگـری نیـز دارد: روی‌آورد تحلیلـی ـ منطقـی، روی‌آورد تـاریخی، روی‌آورد پدیـدارشـناختی و مانند آنها. مراد از رهیافت تلفیقـی، اسـتفاده از هـر دو رهیافـت درون‌دینـی و بـرون‌دینـی است، به شرط آنکه تابع الگوی پژوهشی معینی باشد؛ زیرا کـه در صـورت فقـدان چنین الگویی، رهیافت تلفیقی به رویکرد التقاطی (التقاطِ رهیافتها) تبدیل می‌شود و جز حیـرت و سرشکـستگی نتیجـه‌ای نمـی‌دهـد. مهـم‌تـرین الگوهـای پژوهـشی در رهیافـت تلفیقـی،

---

1. Productivity
2. Efficiency
3. Effectiveness

الگوی پژوهشی تطبیقی و الگوی مطالعات میان‌رشته‌ای است.

اولین اصل روش‌شناختی آن است که گمان نشود تنها راه مطالعه در اندیشهٔ سیاسی اسلام اخذ مطالعهٔ درون‌دینی است. این گرایش که در تاریخ مطالعات در اندیشهٔ سیاسی اسلام نزد سلفیها و اخباریها وجود داشته است، حصرگرایی روش‌شناختی[1] نامیده می‌شود و منجر به تحویلی‌نگری[2] و مغالطهٔ اخذ وجهی از شیء به جای همهٔ هویت آن می‌شود. حصرگرایی روش‌شناختی، زیانبارترین آسیبی است که در عرصهٔ مطالعات حوزهٔ سیاست می‌توان سراغ گرفت. بنابراین، محقق باید نسبت به سایر روی‌آوردها اقبال کند. کثرت‌گرایی روش‌شناختی که از دههٔ شصت قرن بیستم مورد توجه عالمان روزگار ما شده است، در روش‌شناسی ملاصدرا جایگاه مهمی داشته است. ملاصدرای شیرازی بزرگ‌ترین درس روش که به پیروانش می‌دهد، دعوت آنان به کثرت‌گرایی روش‌شناختی و تحذیر آنان از حصر توجه به یک روی‌آورد و انکار ره‌آوردهای سایر دانشهاست.

۲. الگوی رهیافت درون‌دینی

رهیافت درون دینی، بدون تردید، از مهم‌ترین روی‌آوردهای مطالعاتی در اندیشهٔ سیاسی اسلام است. چگونه می‌توان صرفاً بر اساس رهیافت تحلیلی منطقی و بدون مراجعه به قرآن و روایات، از اندیشهٔ سیاسی اسلام سخن گفت؟ فرض کنید در مقام پژوهش در باب دمکراسی در اسلام هستیم؛ اخذ رهیافت درون‌دینی به چنین تحقیقی منوط به اخذ موضع علمی در قبال سه مسئلهٔ مبنایی و روش‌شناختی است؛ اما مراجعه به متون دینی مسبوق به پاسخ به سه سؤال روشی است:

سؤال اول این است که آیا اخذ رهیافت درون‌دینی، طریق مناسبی برای پژوهش حاضر است؟ برای مثال، آیا مسائل بسیار جزئی در علم سیاست، یعنی مسائل ناظر به روشها و شیوه‌ها را نیز مانند مسائل کلان متعلق به فلسفهٔ سیاست یا اندیشهٔ سیاسی،

---

1. Methodological exclusivism
2 .Reductionism

می‌توان با رهیافت درون‌دینی و مراجعه به متون دینی تحلیل کرد؟ آیا مسائل علم سیاست، متمایز از اندیشهٔ سیاسی فلسفهٔ سیاست، قابل مطالعه به رهیافت درون‌دینی است؟این سؤال مبنایی است و اخذ موضع در قبال آن، در گرو تحلیل مبانی کلامی، مانند توقع ما از دین، است.

سؤال دوم این است که با چه مدل و الگوی تفکری می‌توان به سراغ آیات و روایات رفت؟ این مسئله که به حوزهٔ روش‌شناسی تعلق دارد، از ابعاد بسیار متنوعی برخوردار است. در این مقام صرفاً به یک بعد آن اشاره می شود: کسانی که در عرصه‌های علمی معطوف به دیدگاه اسلام، تحقیق می‌کنند مانند روان‌شناسی دینی، جامعه‌شناسی دینی، اقتصاد اسلامی، اندیشهٔ سیاسی اسلام و ... غالباً با یکی از سه نحوهٔ مواجههٔ زیر به مطالعهٔ درون‌دینی می‌پردازند: مواجهه با ذهنیتی انباشته از نظریه‌های متعلق به آن گسترهٔ علمی و به‌ویژه با ذهنیتی وفادار، هواخواه و شیفته نسبت به یکی از نظریه‌ها (مانند نظریهٔ مختار محقق). چنین مواجهه‌ای مستلزم قرائت خاص از متون دینی است. حاصل تحقیق را نمی‌توان اندیشهٔ اسلامی خواند، بلکه باید آن را قرائت جهت‌دار از قرآن و سنت تلقی کرد؛ زیرا چنین تحقیقی، سوگیری دارد و محقق به جای تحصیل دیدگاه قرآن به تحصیل آنچه خود داشت، پرداخته است. چنین پژوهشی، تحصیل حاصل است و فاقد اثربخشی.

مواجههٔ دوم از آنِ کسانی است که وفاداری به متون و حفظ اصالت وحی را در این می‌دانند که با ذهنیت کاملاً خالی به سراغ آیات و روایات بروند. به همین دلیل، دعوت می‌کنند که فرد هرگونه پیش‌فرض و ذهنیتی را به حالت تعلیق درآورد و آنها را چون جامه‌ای از خویش بکند. چنین مواجهه‌ای نیز کارایی ندارد، زیرا اساساً قابل تحقق نیست. اندیشه‌ها مانند جامه نیستند، رهایی از آنها (تخلیه) همراه با آراسته شدن به آنها (تحلیه) است. پیش‌فرضها و اندیشه‌ها، غالباً، در بخش ناهشیار فرد قرار دارند. نظریهٔ زمینه‌مندی معرفت و زمینه‌مندی تمام تجارب بشری، اعم از تجارب معرفتی، اخلاقی، دینی، عرفانی و ... چنین دعوتی را امر به محال تلقی می‌کند.

ممکن است مانند بسیاری از محققان تازه‌کار، خود را در بن‌بست بیابیم؛ یا با ذهنیتی انباشته از نظریه‌ها یا با ذهنیتی خالی از آنها. در شق دوم، تحقیق اثربخش نیست و در شق اول، تحقیق انجام‌ناپذیر است. چنین بن‌بستی، بن‌بست موهوم «یا» است. واژهٔ « یا » در اینجا به غلط به معنای یای منع خلو به کار رفته است، درحالی‌که شق سوم وجود دارد. راه برون‌شد از بن‌بست موهوم « یا » این است که در اخذ رهیافت درون‌دینی اولاً مسئله‌محورانه به منابع دینی مراجعه شود، ثانیاً با الگوهای تطبیقی و یا میان‌رشته‌ای به چالش روی‌آورد تفسیری با نظریه‌های مأخوذ از سایر روی‌آوردها و گستره‌ها دامن زد.

استاد مطهری در مطالعات دینی، از این امتیاز برخوردار بود که مسائل را به قرآن و روایت عرضه می‌کرد و نه نظریه‌ها را.[1] البته مسائل، فرزندان نظریه‌ها هستند و خود به‌بارآورندگان نظریه می‌گردند. عرضهٔ نظریهٔ معین به قرآن و تلاش در تطبیق آیه و روایت بر آن، به‌صورت هشیار یا ناهشیار، سبب سوگیری تحقیق می‌شود؛ اما عرضهٔ مسئله به قرآن و روایت، به شرط آنکه اصل اول را رعایت کرده باشیم، موجب چنین سوگیری‌ای نمی‌شود. عرضهٔ مسئله، متون دینی را از صامت بودن به ناطق بودن می‌کشاند.

موانع فراوانی وجود دارند که سبب محرومیت محقق از اخذ چنین مواجهه‌ای با متون دینی می‌شوند. دگماتیسم به‌ویژه در شکل نقابدار آن و جزم‌گرایی نسبت به نظریه‌ها یکی از این موانع است. تتبع موضوع‌محورانه نیز از دیگر موانع است. در این میان، حصر توجه به مشکل و تبدیل نکردن مشکل به مسئله را باید مانع مهم دیگری دانست. بسیاری از محققان نوآشنا، به تمایز مشکل و مسئله توجه نمی‌کنند و از فنون تبدیل مشکل به مسئله بهره‌مند نمی‌گردند. مادامی که در تحقیق با مسئلهٔ معین متمایز، با صورتبندی دقیق آن، روبه‌رو نیستیم، نمی‌توانیم با مواجههٔ مبتنی بر عرضهٔ مسئله به متون دینی، پژوهش کنیم. برای مثال، اگر مشکل را با فنون تجزیه به مسائل متمایز تحلیل نکنیم، دچار مغالطهٔ جمع

---

۱. احد فرامرز قراملکی، استاد مطهری و کلام جدید، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۴، صص ۸۹– ۱۱۱.

مسائل در مسئله واحد یا پرسش مرکب می‌شویم و این مغالطه، مواجهۀ ما را با متون دینی مختل می‌کند. همچنین است اگر مسئلهٔ تحقیق را گونه‌شناسی، تبارشناسی و ساختارشناسی نکنیم. همهٔ موارد یادشده محتاج فنون خاصی‌اند. به هر روی تا مسئله به دقت تشخیص داده نشود، مراجعه به متون دینی سودمند نمی‌گردد.

بسیاری از نوشتارهای اخیر در باب دمکراسی در اسلام، از همین آسیب روش‌شناختی رنجورند. عرضه کردن مشکل بدون تشخیص دقیق مسائل مربوط به قرآن و حدیث، اثربخش نیست.

ممکن است گفته شود: مواجهه با رویکرد مسئله‌محورانه صرفاً درخصوص مطالعات بنیادی جاری است، اما مطالعهٔ کاربردی، اساساً تطبیق نظریه به موارد است[۱] و لذا در این عرصه، گریزی از عرضهٔ نظریه به متون دینی نیست. در پاسخ باید گفت اولاً، تمایز اساسی تحقیقات بنیادی و کاربردی دو گونه مسئله است: مسائل نظری و مسائل عملی. بر این اساس در هر دو گونه تحقیق، مراجعه به متون دینی می‌تواند مسئله‌محور باشد. ثانیاً محل نزاع در اینجا (اندیشهٔ سیاسی و فلسفهٔ سیاست) گونهٔ اول از مسائل است.

سؤال سوم، پرسش از روش و ترازوی نقد و آزمون فهم ما از متون دینی و نیز شیوهٔ مواجهه با فهمهای رقیب از متون دینی است. مطالعات درون‌دینی در حل مسائل فقهی، در تاریخ پرفراز و نشیب خود، ابزارهای بسیار متنوعی را در این مقام به میان آورده است. بسیاری از این ابزارها در علم اصول گردآوری شده اند. به عبارت دیگر، فرایند اجتهاد و علاوه بر مقام گردآوری، در مقام داوری نیز محتاج ابزارهایی در مطالعات معطوف به اندیشهٔ سیاسی است.[۲] بدون این ابزارها، تنوع مهارناپذیر فهم از متون دینی

---

۱. عباس منوچهری «روش و چارچوب نظری در پژوهشهای سیاسی»، علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۸، ۱۳۸۳، صص ۳۴۲ - ۳۳۳.

۲. مفهوم‌سازیهای مختلفی از فهم اجتهادی متون دینی شده است. تفصیل سخن را مراجعه کنید به: منصور میراحمدی «فهم اجتهادی شریعت و زندگی سیاسی»، علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۸، ۱۳۸۳، صص ۳۵-۵۶.

به حیرت و سرگشتگی منجر می‌شود. همچنین محقق در این حوزهٔ معرفتی باید الگویی برای تعامل رهیافت درون‌دینی با روی‌آورد برون‌دینی به دست آورد. برای مثال اگر تعارضی بین ره‌آورد مطالعهٔ درون‌دینی در یک مسئله سیاسی با یافتهٔ مطالعهٔ تحلیلی منطقی تعارض پیدا کند، این تعارض را چگونه می‌توان رفع کرد؟

۳. رهیافت سمانتیکی یا هرمنیوتیکی

اخذ رهیافت درون‌دینی دو پارادایم عام دارد: سمانتیکی و هرمنیوتیکی. ساده‌ترین تعبیر در بیان اختلاف مبنایی این دو پارادایم در پاسخ به این سؤال است که معنای یک متن در گرو چیست؟ قصد گوینده یا نصیبی که فراچنگ مخاطب می‌افتد؟[۱] رهیافت سمانتیکی پاسخ اول را می‌پذیرد و سعی می‌کند با ابزارهای مختلف مراد گوینده را به دست آورد. این رهیافت در گفتمان تفسیری مسلمانان، نظریهٔ غالب بوده است (علی‌رغم ابزارهای مختلف در رسیدن به قصد گوینده). امروزه در گفتمان تفسیری غرب، پاسخ دوم مورد توجه است. کثرت‌گرایی در تفسیر، نیاز به ملاکی غیر از مطابقت از مهم‌ترین لوازم این پارادایم است.

محقق حوزهٔ اندیشهٔ اسلامی باید در قبال این دو رهیافت، موضع و مبنای خود را مشخص کند. اثربخشی تحقیق در آن است که موضع سومی اخذ گردد: معنا در گرو تعامل بین گوینده و شنونده است. اخذ چنین موضعی می‌تواند دو رهیافت به ظاهر متعارض سمانتیکی و هرمنیوتیکی را به باروری برساند. البته نیل به این مقصد، محتاج ارائهٔ الگوی پژوهشی برای تلفیق بین دو روی‌آورد است. یکی از مبانی اخذ روی‌آورد

---

۱. این بحث معرکهٔ آرا و نظریه‌های بسیار متنوعی شده است. ر.ک‌به: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰؛ ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس، ۱۷۷. / پل ریکور «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم» هاله لاجوردی، مجله ارغنون، شماره ۳ و پاییز ۱۳۷۲.

Gadamer, H.G, **Truth and Method**, Translated by Jocl weinsbeimer and ..., New York, Continuum, 1998. / James Tully (ed.) **Meaning and Context: Quintin Skinner and His Critics**, Princton: University Press, 1988.

درون‌دینی که در تمایز رهیافت سمانتیکی و هرمنیوتیکی اهمیت دارد، زبان قرآن است. آیات قرآنی دارای چه ساختار زبانی‌اند؟ آیا زبان قرآن بسان زبان رایج در علوم تجربی (اعم از طبیعی و انسانی) است یا نمط خاصی از زبان است؟ بر حسب آنکه زبان آیات و روایات را در طبقه‌بندی و تنوع طولی زبان چه بدانیم، الگوی تفسیری و فهم ما از آنها معین می‌گردد.

۴. رهیافت تلفیقی

مهم‌ترین روی‌آورد در مطالعات معطوف به فلسفه و اندیشهٔ سیاسیِ اسلام، کثرت‌گرایی روش‌شناختی است. مراد از کثرت‌گرایی روش‌شناختی، محدود نماندن به نظام و چارچوب یک گسترهٔ معین و فراتر رفتن از روشها و روی‌آوردهای خاص است. برگرفتن روشهای مختلف، خود محتاج روش است. کثرت‌گرایی روش‌شناختی، محقق را به اخذ رهیافتهای متنوع دعوت می‌کند؛ یعنی جستار در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام با استفادهٔ توأم از مطالعات درون‌دینی و برون‌دینی. محقق باید در کنار اخذ روشهای تفسیری و فقه‌الحدیثی (روایت‌شناسی) روشهای تحلیلی، منطقی، تاریخی و .. را نیز اخذ کند. اخذ رهیافتهای متنوع به شکلهای مختلف، قابل تحقق است؛ برخی از آنها خط مطالعاتی را عقیم می‌کند و برخی دیگر سبب اثربخشی تحقیق می‌گردد.

رهیافتهای تلفیقی؛ آسیبها و بهره‌ها

۱. رهیافت التقاطی

مراد از رهیافت التقاطی آن است که محقق، روی‌آورد درون‌دینی (تفسیری و حدیث‌شناختی) را با روی‌آوردهای برون‌دینی، بدون هیچ برنامه و الگوی پژوهش درآمیزد. حاصل چنین پژوهشی، خلط مبانی است و محقق جز به التقاط، حیرت و سرگردانی نمی‌رسد؛ چراکه محقق نه برای اخذ این روی‌آوردهای متنوع برنامه دارد و نه برای جمع بین ره‌آوردهای آنها از الگویی برخوردار است. حاصل مطالعه، گردآوری اندیشه‌هایی است که صدر و ذیل آنها ناسازگار و خودستیز می‌گردد.

کسانی که گرایش به کتاب‌سازی دارند، در دام چنین التقاط گرایی‌ای می‌افتند.

البته باید بین التقاط و ایهام التقاط، تمایز نهاد. عده‌ای، افراط گرایانه برآن‌اند که هر گونه توجهی به روی‌آوردهای مختلف منجر به التقاط می‌گردد. بسیاری از منتقدان صدرالمتألهین شیرازی بر روش‌شناسی ملاصدرا عیب می‌گیرند که چرا وی در مقام فلسفیون به متون دینی متعهد می‌گردد؛ این سخن فاقد دقت روش‌شناختی است، زیرا وفاداری به متون دینی در عین برگرفتن سایر رهیافتها مانند روی‌آورد تحلیلی، اگر با الگوی پژوهشی معینی باشد، به التقاط نمی‌انجامد و ملاصدرا دارای چنین الگویی است. جای تعجب است که گمان کنیم فلسفیدن محض وجود دارد. کدام فیلسوف در تاریخ را می‌توان پیدا کرد که به نظام فکری یا ایدئولوژیک خاصی وفادار نیست؛ آنچه موجب اخلال است، وفاداری به نظام فکری نیست، بلکه فقدان الگوی پژوهشی است که بتواند تعامل بین اندوخته‌های ذهنی فیلسوف را به نحو روشمند سامان بخشد.

ملاک تمایز التقاط واقعی از ایهام التقاط، وجود الگوی پژوهشی اثربخش است؛ الگویی که بتواند اخذ رهیافتهای متنوع را به باروری برساند. مطالعهٔ التقاطی، چون فاقد چنین الگویی است، فرایند مطالعاتی را عقیم می‌سازد.

۲. رهیافت تحویلی‌نگر

برخی از کسانی که روی‌آوردهای متنوع را در مطالعات سیاسی اخذ می‌کنند، از الگوی خاصی تبعیت می‌کنند، اما این الگو اثربخش نیست. تحویلی‌نگری، یکی از الگوهای غیر اثربخش در این مقام است. مراد از تحویلی‌نگری در اینجا آن است که محقق در حل مسائل مطالعاتی خود، از رهیافتها و روشهای فراوان استقبال می‌کند، اما در واقع، تنها و تنها به یکی از رهیافتها وفادار است و سایر روی‌آوردها را به‌نحوی به کار می‌برد که به همان رهیافت مورد علاقهٔ خود تحویل شوند. برای مثال، کسی در تحلیل مشارکت سیاسی از رهیافتهای تحلیلی، منطقی، جامعه‌شناختی، تاریخی، تجربی و نیز درون‌دینی بهره‌مند می‌شود؛ اما علی‌رغم ظاهر کثرت‌گرایانه، وی در عمل صرفاً به تحلیلهای جامعه‌شناختی سپرده است و سعی دارد با تأویل و تصرف، متون دینی را به

نحوی قرائت کند تا ره‌آوردهای تفسیری و حدیث‌شناختی نیز سازگار و بلکه مؤید ره‌آوردهای جامعه‌شناختی گردند.

عدهٔ قابل توجه از کسانی که مدعی اخذ رهیافت میان‌رشته‌ای در مطالعات سیاسی هستند، به دلیل تحویلی‌نگر بودن روش آنان، در واقع به حصرگرایی نقابدار رسیده‌اند. تشابه آنان با کسانی که به‌نحو اثربخش رهیافت میان‌رشته‌ای دارند، در این است که اولاً به روی‌آوردهای متنوع اقبال می‌کنند، ثانیاً مطالعهٔ آنان بر الگوی معینی استوار است (برخلاف التقاط‌گرایان)، اما تفاوتشان در اثربخشی الگو است. تحویلی‌نگری، الگوی غیر اثربخش است.

۳. رهیافت تطبیقی

اخذ چنین رهیافتی بر الگوی اثربخش مبتنی است و یکی از مهم‌ترین روی‌آوردها در گفتمان علمی در حوزهٔ اسلامی است. «الخلاف» شیخ طوسی و «المختلف» علامهٔ حلی نمونه‌هایی از چنین مطالعه در حوزهٔ فقه هستند. در قرآن نیز رهیافت تطبیقی به‌عنوان شیوهٔ اثربخش در آموزش، تربیت و تغییر نگرش، با فراوانی به کار رفته است.

مراد از مطالعهٔ تطبیقی، نه صرف مقایسه است و نه مقایسه با هدف انطباق و کشف یکسانی است و نه مقایسه با هدف کشف اختلاف ماست، بلکه مطالعهٔ تطبیقی، شناخت عمیق‌تر و جامع‌تر مسائل و پدیدارها در پرتو مقایسه است و مراد از مقایسه، توصیف دقیق و تبیین علمی مواضع خلاف و مواضع وفاق است. محقق در مقام حل مسائل مربوط به الزام سیاسی، می‌تواند ره‌آورد مطالعات درون‌دینی را با ره‌آوردهای مطالعات برون‌دینی مقایسه کند تا موضع اسلام را در این مسئله به‌نحو عمیق‌تر فراچنگ آورد.

ظاهرگرایی، از آسیبهای خطرناک در مطالعهٔ تطبیقی است که می‌تواند آن را عقیم سازد؛ مراد از ظاهرگرایی، حصر توجه به موارد شباهت و تفاوت ظاهری است و عبور نکردن از آنها به مواضع خلاف و وفاق واقعی. در کتاب روش‌شناسی مطالعات دینی(چاپ دوم، ۱۳۸۵) بالغ بر هشت فن در تبدیل مواد شباهت و تفاوت ظاهری به مواضع خلاف و وفاق واقعی را آورده‌ام.

۴. رهیافت میان‌رشته‌ای

رهیافت میان‌رشته‌ای در اصل برنامهٔ پیشگیری و درمان تحویلی‌نگری و نیز برنامهٔ حفظ جهان‌شمولی ره‌آوردهای علوم در عین پذیرفتن مبانی پست‌مدرنیستی، به‌ویژه نظریهٔ زمینه‌مندی معرفت و کثرت‌گرایی معرفتی است. ممیز اصلی رهیافت میان‌رشته‌ای، در الگوی پژوهشی اثربخش آن است. مطالعهٔ میان‌رشته‌ای در موضوع مقالهٔ حاضر، عبارت از اخذ روی‌آوردهای متنوع درون‌دینی و برون‌دینی مبتنی بر الگوهای تعریف شدهٔ زیر است:

یک. الگوی تلفیق انسجام‌گرایانه: در این الگو، محقق نظر به ره‌آوردها (و نه روی‌آوردها) دارد و ره‌آوردهای علوم مختلف و رهیافتهای گوناگون را مورد اقبال قرار می‌دهد و سعی می‌کند آنها را با نقد به وسیلهٔ همدیگر به‌نحوی سازگار تلفیق دهد. این تلفیق، قرائت یک ره‌آورد بر اساس ره‌آوردهای دیگر نیست، بلکه تلاشی برای دست‌یابی به نظریه‌ای جامع است که متضمن همهٔ ابعاد قابل قبول در رهیافتهای مختلف باشد. امروزه نزد کسانی که به مطالعات روان‌شناسی دینی می‌پردازند، این شیوه رواج فراوان دارد و در مطالعات اندیشهٔ سیاسی دینی نیز می‌تواند مؤثر افتد. محققی که در حل مسائل فلسفهٔ سیاست با چنین روی‌آوردی به مطالعهٔ متون دینی می‌پردازد، می‌تواند بدون آنکه فلسفهٔ سیاسی را به کلام سیاسی تحویل ببرد، به دیدگاه جامع‌نگرانه‌ای برسد که موضع دینی را هم متضمن است. اخذ رهیافت انتقادی به ره‌آوردها ابزار چنین مطالعه‌ای است.

دو. الگوی چالشِ روی‌آوردها: در الگوی دیالکتیکی، محقق به روی‌آوردها (و نه ره‌آوردها) می‌نگرد و برای دستیابی به فرادیدگاه، روی‌آوردهای متنوع را به چالش می‌گیرد. او در چالش بین رشته‌ها و روی‌آوردها، خود وارد نمی‌شود و طرف دعوا قرار نمی‌گیرد، بلکه با ضوابط خاصی چالش را هدایت می‌کند. همدلی (و نه وابستگی متعهدانه) با همهٔ روی‌آوردها، شرط هدایت چالش است. فهم زبانِ رشته‌ها و

برخورداری از سعهٔ صدر و تسامح، دو شرط این همدلی است. ره‌آورد چالش بین رشته‌ها، دیدگاه تلفیقی جامع‌نگر نیست، بلکه اخذ روی‌آورد ژرف‌نگری است که چشم محقق را به ابعاد پنهان مسئله بینا می‌سازد. رهیافت ملاصدرا در حل بسیاری از مسائل مورد مطالعهٔ خود، چالش روشمند بین رهیافتهای مشایی، اشراقی، کلامی، عرفانی، تفسیری و مانند آنها بوده است.

جمع‌بندی

مطالعه در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، محتاج اخذ رهیافت درون‌دینی است، اما حصر توجه به آن، آسیب‌زاست. گرایش رایج در دهه‌های اخیر این است که از رهیافتهای مختلف اقبال گردد اما محتاج الگوی پژوهشی خاصی است. اقبال از رهیافتهای مختلف می‌تواند بدون الگو باشد و به التقاط بینجامد و می‌تواند به دلیل الگوی تحویلی‌نگری به حصرگرایی نقابدار برگردد. دو الگوی تلفیق انسجام‌گرایانهٔ ره‌آوردها و چالش بین روی‌آوردها، می‌تواند مطالعات میان‌رشته‌ای را در دستیابی محقق به اندیشهٔ سیاسی اسلام به میان آورد.

در رهیافت درون‌دینی نیز دو پارادایم سمانتیکی و هرمنیوتیکی، مفسران متون دینی را به دو گروه تقسیم کرده است. اثربخشی پژوهش در اندیشهٔ سیاسی اسلام در گرو آن است که معنا را در گرو تعادل گوینده و شنونده بدانیم و با الگوی پژوهشی تلفیق‌گرایانه، این دو پارادایمِ به ظاهر متعارض را در انسجام روشمند به باروری برسانیم.

فهرست منابع

احمدی، بابک، **ساختار و تأویل متن**، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰.

بشیریه، حسین، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم**. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.

پارتریج، پی.اچ. «سیاست، فلسفه، ایدئولوژی» در: کوئینتن، آنتونی، **فلسفهٔ سیاسی**، مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات به‌آور، ۱۳۷٤.

ریکور، پل «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم» هاله لاجوردی، **مجلهٔ ارغنون**، شمارهٔ ۳، پاییز ۱۳۷۲.

ریچارد ا. پالمر، **علم هرمنوتیک**، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس، ۱۷۷.

علیخانی، علی‌اکبر و همکاران، **اندیشهٔ سیاسی در جهان اسلام**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸٤.

فرامرز قراملکی احد، **استاد مطهری و کلام جدید**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸٤.

فرامرز قراملکی، احد، **اصول و فنون پژوهش در دین پژوهی**، قم: مدیریت حوزهٔ علمیه، ۱۳۸۳.

فرامرز قراملکی، احد، **روش شناسی مطالعات دینی**، مشهد: دانشگاه رضوی، ۱۳۸۵.

منوچهری، عباس «روش و چارچوب نظری در پژوهشهای سیاسی»، **علوم سیاسی**، شمارهٔ ۲۸، ۱۳۸۳.

میراحمدی، منصور، « فهم اجتهادی شریعت و زندگی سیاسی»، **علوم سیاسی**، شمارهٔ ۲۸، ۱۳۸۲.

Gadamer, H.G, **Truth and Method**, Translated by Jocl weinsbeimer and et. al, New York: Continuum, 1998 .

James Tully (ed.) **Meaning and Context: Quintin Skinner and His Critics**, Princton: University Press, 1988.

روش‌شناسی فهم مسئله آزادی در اندیشهٔ سیاسی مسلمانان

شریف لک‌زایی*

مقدمه

تفسیر و تبیین آزادی در جامعهٔ ما، به‌ویژه در دوره‌های اخیر، با نگره‌ها و رویکردهای متفاوتی مورد توجه قرار گرفته است. ازاین‌رو هر فهمی از آزادی بر یکی از رویکردهای روشی و حوزه‌های دانشی فقهی، فلسفی، سیاسی، ساختاری و نهادی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ... مبتنی بوده است. نگارنده چنین منظری را در فهم مسئلهٔ آزادی ناکافی شمرده و در نوشتهٔ حاضر این مدعا را طرح، و از آن دفاع کرده است که این منظره‌ها به تنهایی تمامی ابعاد پیچیدهٔ مسئلهٔ آزادی را ممکن می‌سازد. برای تحقق دیدگاهی جامع و در دسترس از مسئلهٔ آزادی، می‌بایست به یک فهم ترکیبی و شبکه‌ای از آزادی دست یازید که تمامی حوزه‌های تأثیرگذار بر حیات آدمی در آن حضور داشته باشند. با چنین مدعایی در پاسخ به پرسش از چرایی پیچیدگیها و دشواریهای فهم مسئله آزادی در اندیشهٔ سیاسی اسلامی، بحث را در چهار رویکرد مهم‌تر پی می گیریم.

---

* دانشجوی دکترا، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم.

مفهوم آزادی

۱. پیچیدگی مفهوم آزادی

نگاه به آزادی از زوایای مختلف و با هدفها و انگیزه‌های گوناگون صورت پذیرفته است. ممکن است گروهی از آزادی در قالب هر شکل و مضمونی دفاع و گروهی نیز آن را در هر چارچوب و صورتی نفی کنند و به بستن باب آزادی در هر زمینه‌ای، به‌ویژه سیاسی و اندیشگی، رأی دهند؛ اما پرسش مهمی که جای طرح و بررسی دارد این است که چرا تا کنون بشر به یک پاسخ، برداشت و تفسیر واحد و مورد اجماعی از آزادی دست نیافته است و تلقیهای گوناگونی از آزادی رواج دارد؛ به نوشتهٔ آیزایا برلین:

«در تاریخ بشر همهٔ اخلاقیون آزادی را ستوده‌اند؛ اما معنی آزادی نیز مانند کلمات خوشبختی، خوبی، طبیعت و حقیقت به‌قدری کشدار است که با هرگونه تفسیری جور در می‌آید».[۱]

همو می‌نویسد که نویسندگان تاریخ عقاید، بیش از دویست تعریف برای این واژه ضبط کرده‌اند.

شاید بتوان گفت تکثّر و گستردگی بحث آزادی و فقدان اتفاق جمعی بر مفهوم آزادی، به این سبب است که صاحب‌نظرانی که به این بحث وارد شده‌اند، دارای اندیشه‌ها و منظرها و رویکردهای متفاوتی بوده‌اند و هر کدام نیز با توجه به پیش‌فرضها و مسلک و مرام خویش به یک تلقی از این موضوع دست یافته‌اند. بدیهی است که در این صورت، تفاوتها چشمگیر و صورت آشکاری به خود می‌گیرد؛ زیرا در هر نظریه و دیدگاهی بر بخشی از مفهوم آزادی تأکید و توجه و از سایر بخشها غفلت می‌شود.

دیگر اینکه، این اختلاف در طول تاریخ، با توجه به شرایط و نیازهای زمان، حادث شده است و فضای عمومی و مسائل سیاسی و قدرت حاکمان در فقدان توافق جمعی

---

۱. آیزایا برلین، چهار مقاله دربارهٔ آزادی، محمدعلی موحد، چاپ نخست، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸، ص۲۳۴.

اندیشمندان و صاحب‌نظران و اتخاذ موضعی متفاوت با دیگران بی‌تأثیر نبوده است. این‌گونه است که در برخی موارد به جنبه‌های سیاسی ـ اجتماعی آزادی اشاره شده و در برخی مواقع بر عناصر اندیشه‌ای و اقتصادی تأکیده شده و در موارد دیگر بر جنبه‌های معنوی و درونی آزادی انگشت نهاده شده است.

شاید بتوان به عاملی دیگر، یعنی سوء استفاده از آزادی نیز اشاره کرد که در برخی ازمنه جریان داشته و طالبان فهم حقیقی آزادی را سردرگم و گمراه کرده است. به‌ویژه در این زمینه نظامهای اقتدارگرا نقش مهمی ایفا می‌کنند و مانع فهم حقیقی آزادی می‌شوند.

به‌هرحال، گرچه آزادی همواره مطلوب و مراد همهٔ آدمیان بوده و هست و همه به‌نوعی علاقه دارند در زندگی فردی و جمعی خویش از آن بهره‌مند باشند و تن به اجبار نسپارند، اما واقعیت آن است که با همهٔ مباحث انجام‌گرفته دربارهٔ آزادی، می‌توان گفت که این مفهوم، دارای بار معنایی مبهمی است. به دیگر سخن، و به‌ویژه جامعهٔ ما در طی سدهٔ اخیر نتوانسته است تکلیف خود را با مفاهیمی از قبیل آزادی روشن سازد. در واقع ابهام در مفاهیم و برداشتهای خاصی که از مفاهیم صورت گرفته است، نوعی سردرگمی را موجب شده است و مبنای رفتارهای آزادانه ـ فارغ از محدودیتهای غیر قانونی و فارغ از هرگونه هرج و مرج ـ در جامعه مشخص نشده است. به‌طور قطع منازعات حاضر در جامعهٔ ما بر سر آزادی، ریشه در گذشتهٔ ما، و به‌ویژه در یک‌صد سال اخیر، دارد و هنوز درک روشنی از آزادی در میان نخبگان پدید نیامده است.

با توجه به این ابهام مفهومی و تأکید بر ایضاح مفاهیم اساسی زندگی، این پرسش طرح می شود که اساساً آزادی در اندیشهٔ سیاسی اسلام و از منظر متفکران مسلمان چگونه فهم شده است؟ به دیگر سخن، چگونه و با چه روشی می‌توان مسئله آزادی را در میان متفکران مسلمان، و به تبع اندیشمندان جهان، از یکدیگر بازشناخت تا به دیدگاهی منسجم و نزدیک به اجماع دست یافت؟ آیا اساساً هیچ وجه تمایزی با یکدیگر دارند که به دنبال وجوه تمایز و روش‌شناسی فهم مسئلهٔ آزادی در اندیشه‌های آنان بود؟

مفهوم آزادی، برخلاف پاره‌ای از مفاهیم مشابه فلسفهٔ سیاسی، همانند عدالت، در میان افکار و مکتوبات اندیشمندان مسلمان از فقر مضاعفی در رنج است. درست است که مسئلهٔ آزادی از دیرگاه مسئلهٔ اساسی بشریت و آدمی بوده است، اما با این وصف نمی‌توان مباحث تئوریک قوی و منسجمی در این‌باره در اندیشهٔ سیاسی متفکران مسلمان یافت.[1] درحالی‌که مکتوبات و آرای اندیشمندان مسلمان، نشان می‌دهد که در موضوع عدالت، مباحث خوبی می‌توان در اندیشهٔ سیاسی اسلام به خاطر آورد و به نظام‌اندیشگی مستقل و منسجمی در این‌باره اشاره کرد. البته این قصه سر درازی دارد و جای طرح آن در این نوشته نیست.

در ادامه، به دنبال پرسش از روش‌شناسی فهم مسئلهٔ آزادی، این پرسش نیز مطرح می‌شود که اساساً دلایل و چرایی عدم توجه جدّی و منسجم اندیشمندان مسلمان به مسئلهٔ آزادی چیست؟ این پرسش روی دیگر پرسشی است که معتقد است آزادی یک مفهوم مدرن و نو است که سابقه‌ای در میان اندیشمندان کلاسیک مسلمان، اعم از تشیع و تسنن، ندارد. درست است که آزادی، همواره مسئله انسان در طول اعصار گذشته بوده است، اما به نظر می‌رسد که طرح مجدد و تأکید دوباره بر آن در دنیای جدید، الزامات و اقتضائات خاصی دارد که در شمار لوازم دورهٔ اخیر است.

آزادی، مفهوم جدیدی است که با ابعاد و عناصر مختلف آن، تنها در دورهٔ اخیر

۱. مباحثی که در این زمینه ارتباط مستقلی دارند عبارت‌اند از: طرح انواع نظامهای فاضله که در آن به نقد و نفی گونه‌های نامطلوب این نظامها از سوی فیلسوفان مسلمان تأکید شده است. به‌ویژه می‌توان به مباحث فارابی و خواجه نصیر طوسی در نقد مدینهٔ جماعیه (احرار) و مدینهٔ تغلب (استبدادی) و تأکید بر مدینهٔ فاضله اشاره کرد. ر.ک‌به: ابونصر محمد فارابی، سیاست مدنیه، ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۸؛ ابونصر محمد فارابی، اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله، ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۱؛ خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.

مورد توجه اندیشمندان غربی قرار گرفته و در کشاکش نهضت ناتمام مشروطیت وارد اندیشهٔ ایران و ایرانیان و پیش از آن، متفکران مسلمان شده است؛ ازاین‌رو دچار فقر ادبیات و غنای تئوریک است. البته دغدغهٔ مسلمانان از گذشته‌های دور، مسئله عدالت بوده است. نگاهی به نوشته‌های اندیشمندان و به‌ویژه فیلسوفان مسلمان، نشانگر این مسئله است. گرچه مسئله آزادی در ذیل مسئله عدالت می‌تواند مورد توجه قرار گیرد و ازاین‌رو در شمار عناصر قریبه مطرح در موضوع عدالت به شمار آید، اما این بحث نیز مورد بررسی قرار نگرفته است.

در مقابل، برخی بر این باورند که گرچه مسئله آزادی با مصادیق جدید، تولدیافتهٔ ارزشها و تولیدات دوران مدرن است، اما نمی‌توان محتوا و مضامینی از مصادیق آن را در زندگی قدیم نیافت؛ به‌ویژه در انواع آزادی انتخاب کردن و انتخاب شدن و انتقاد و اعتراض و... . تأکید بر نفی نظامهای تغلبی، مذموم شمردن ظلم و توصیه به عدالت، خود از مهم‌ترین زمینه‌های توجه به این موضوع است.

به‌رغم استدلالهایی که در این زمینه ارائه می‌شود، نگارنده مدعی است که متفکران مسلمان، به‌ویژه در دوره‌های اخیر، هر یک، با نگره و رویکرد خاصی مسئله آزادی را مورد توجه قرار داده‌اند. گو اینکه این موضوع از سویی مسئله‌ای نوپدید نیز به شمار می‌آید. ازاین‌رو در صورت عدم توجه به این مسئله، نمی‌توان درک درستی از فهم موضوع به دست داد. نه می‌توان گفت همهٔ آنچه اکنون از مباحث آزادی وجود دارد با گذشتهٔ تاریخی انسان مسلمان و جوامع اسلامی هم‌آوردی می‌کند، و نه می‌توان زندگی گذشته را فاقد مصادیقی، هرچند حداقل، از آزادی به شمار آورد. ترسیم چنین دشواره‌هایی در تحلیل مسئله آزادی، خودبه‌خود محقق را با چالشها و تنگناهایی مواجه می‌سازد. ازاین‌رو، پژوهشگر نیازمند آن است که با تلاش گسترده به تحلیل نزدیک به واقع دست یازد و نگرهٔ متفکران مسلمان را در این زمینه مورد توجه و تبیین قرار دهد.

افزون بر همهٔ اینها می‌توان تأکید کرد که مباحث آزادی همچنان از یک نگاه فلسفی و به‌ویژه فلسفهٔ سیاسی در رنج است. در مباحث پیشاروی روشن می‌شود که

آنچه باعث فقدان و ضعف فلسفی و منسجم نظری مباحث تئوریک در باب مسئله آزادی شده و موجبات کم‌فروغی و کم‌رونقی آنها را فراهم آورده، نگاه تک‌ساحتی و تک‌بعدی به موضوع است.

تأکید بر نگاه یک‌سویه به مسئلهٔ آزادی و به‌ویژه از نوع فقهی آن، حکایت از کم‌فروغی سایر دانشهای فرهنگی و معنایی در حوزهٔ جهان اسلام و ایران دارد. این بی‌رونقی و بیشتر رکود در حوزهٔ دانشهای فرهنگی و به‌ویژه دانش سیاسی و فلسفی را می‌توان ناشی از نوع نگاه موجود دانست. واقعیت مسلّم این است که دانش فلسفه در جهان اسلام کمتر مجال بروز و ظهور یافته است. فیلسوفان به خاطر تکیه بر نگاه عقل‌گرایانهٔ خود با تنگناها و محدودیتهایی مواجه بودند. به گفتهٔ یکی از صاحب‌نظران، فلسفه در حوزه‌های علوم دینی، یا به‌طورکلی ممنوع بوده و یا علم جنبی به شمار می‌آمده، به‌گونه‌ای که در متن حوزه‌ها فلسفه تدریس نمی‌شده است. مرکز و مدار و ثقل حوزه‌های علمیه، همواره فقه و اصول بوده و هست. در این میان بنا به مناسباتی، پاره‌ای از فیلسوفان با هم گفتگو می‌کردند و شاگردانشان برای خود یک حوزه به وجود می‌آوردند. در مقابل، در حوزه‌های بزرگ علمیه، همانند نجف و یا قم تمرکز بیشتر بر فقه، اصول، صرف و نحو، معانی و بیان و منطق بوده است. فلسفه، هیچگاه در شمار مباحث رسمی نبوده و تدریس نمی‌شده است. غالباً به فلسفه روی خوشی نشان داده نمی‌شده و به آن به‌عنوان یک علم بیگانه نگاه شده است.[1]

---

۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی (گفتگو دربارهٔ علامه محمدحسین طباطبایی)، «آزاداندیش‌تر از او ندیدم»، روزنامهٔ شرق، ۲۳ آبان ۱۳۸۴. در همین زمینه باید گفت هم‌اینک در برخی مدارس حوزهٔ علمیهٔ قم، امکان تدریس متون و مباحث فلسفی نیست. البته در سالهای اخیر متون فلسفی نظیر بدایةالحکمه و نهایةالحکمه، اثر علامه سید محمدحسین طباطبایی، در برخی مقاطع متن درسی طلاب حوزه‌های علمیه قرار گرفته است، اما می‌طلبد این توجه جدی‌تر باشد. در سالهای اخیر مؤسساتی نیز در قم پدید آمده‌اند که به آموزش فلسفه می‌پردازند. برای مثال می‌توان از مؤسسهٔ امام صادق(ع) و مؤسسهٔ آموزش عالی ←

به‌هرحال ازآنجاکه فقیهان در مباحثات خود از مسئله آزادی سخنی به میان نمی‌آورند، و به باور برخی محققان، آزادی را مفروض می‌انگارند،[1] در فتوایی ناگفته و نانوشته رأی به خروج مباحث آزادی از گردونهٔ مباحثات خود داده‌اند. ازاین‌رو مباحثات دربارهٔ آزادی در نزد فقیهان هیچ‌گاه رونقی نیافته است و آنچه بیش از هر چیز در تحلیل مسئله آزادی وجود دارد، منظری فقهی و تا حدودی حقوقی است. به‌ویژه این موضوع را با توجه به نگاه تکلیف‌مدارانهٔ آنان بیشتر در حوزهٔ محدودیتها، ممنوعیتها و خطوط قرمز آزادی، می‌توان مشاهده کرد.

این سخن که در فقه از اصل آزادی بحث زیادی نشده، امر غریبی نیست؛ زیرا فقها بیش از آنکه بخواهند دربارهٔ آزادی سخن بگویند و دربارهٔ آن نظریه‌پردازی کنند، دربارهٔ حدود و قلمرو آن در قالب احکام و تکالیف دینداران سخن گفته‌اند و چیزی بیش از این هم از آنان انتظار نمی‌رود. تنها چیزی که می‌توان پذیرفت این است که فقها در مباحث خویش، مسئله آزادی را مفروض انگاشته و به مباحث پسینی آزادی، یعنی حدود و قلمرو آن پرداخته‌اند. نظریه‌پردازی دربارهٔ آزادی، می‌بایست در حوزه‌های دانشی دیگری، همانند فلسفه و فلسفهٔ سیاسی صورت گیرد که در آنجا نیز فیلسوفان متقدم مسلمان به دلایل متعدد کمتر به آن پرداخته‌اند و می‌توان قلت و نزاری بحث آزادی و به‌ویژه آزادی سیاسی را در آثار آنان مشاهده کرد. به غیر از نظریه‌پردازی، تحقق و نهادینه‌سازی آزادی نیز در حوزهٔ دانش‌هایی مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد و از حوزهٔ بحث‌های فقهی خارج می‌شود.

ازاین‌رو ضروری است که به بحث روش‌شناسی آن پرداخته شود و منظرها و

باقرالعلوم(ع) یاد کرد که به امر آموزش فلسفه و کلام می‌پردازند؛ اما چنین به نظر می‌رسد که این مراکز نیز عمدتاً متن‌محوری را پیشه نموده‌اند که می‌طلبد به نفع مباحث انتقادی اصلاح می‌شود.

۱. ر.ک‌به: منصور میراحمدی، «مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ یک، تابستان ۱۳۷۷.

رویکردهای مختلف متفکران در مسئلهٔ آزادی روشن گردد. نیز تبیین و روشن شود که آیا با رویکردهای یک‌جانبه و تک‌بعدی می‌توان به فهم مسئله آزادی دست یافت و همهٔ جوانب را در نظر گرفت یا اینکه این موضوع نیازمند ایجاد شبکه‌ای از منظرها و رویکردهاست که باید به خدمت گرفته شود تا فهم مسئله استوار گردد.

به نظر می‌رسد هرگونه فهمی از آزادی که مبتنی بر یکی از رویکردهای روشی و حوزه‌های دانشی باشد، ناقص و ناکافی است و همهٔ لایه‌ها و ابعاد مسئلهٔ آزادی را بازتاب نمی‌دهد. می‌بایست به یک فهم جامع و ترکیبی و شبکه‌ای از مسئله آزادی دست یافت و پذیرفت که همهٔ مباحثات دربارهٔ آزادی در یک رویکرد از آزادی خلاصه نمی‌شود، بلکه فهم دشوارهٔ آزادی مبتنی بر فهم و روش ترکیبی و بین‌رشته‌ای است.

در غیر این صورت، توجه و تأکید بر هر یک از رویکردها می‌تواند ناقص تلقی شود و لایه‌ای از آزادی را مورد غفلت قرار دهد. برای مثال توجه صرف به رویکرد فقهی در تحلیل آزادی، منجر به دریافتی تکلیف‌گرایانه از آزادی می‌گردد. در مقابل، توجه صرف به رویکرد فلسفهٔ سیاسی نیز صرفاً بعد حق بودن آزادی و ضرورت و اهمیت بعد مختار و آزاد بودن انسان را مورد توجه قرار می‌دهد و فضا را برای سایر حوزه‌ها تنگ و تاریک می‌سازد. این هر دو رویکرد، دو روی سکه‌ای است که با دیگر رویکردها می‌تواند به فهم درست مسئله آزادی مساعدت نماید.

۲. چیستی آزادی

یک تلقی مهم و برجسته در اندیشهٔ سیاسی، معتقد به دو مفهوم آزادی مثبت و منفی از آزادی است.[۱] آزادی منفی را در فارسی باید به «رهایی» یا «آزادی از» بازگردانیم. آزادی از، یعنی آزاد بودن از یک رشته منعها، زورها، بیگانگان، سلطان جبار، ارباب و آزادی از زنجیرهایی که دست و پای آدمی را بسته است. کسی که بنده

۱. بحث آزادی منفی و آزادی مثبت را آیزایا برلین به‌طور مبسوط در کتاب خود مورد بحث قرار داده است. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر پیش از این گذشت.

است و طالب آزادی است، طالب آزادی منفی است. آزادی مثبت و به تعبیری «آزادی در» پس از آزادی منفی فرا می‌رسد. وقتی موانع از جلوی پای افراد برداشته شد، درِ زندان باز و شرِّ یک ارباب از سر برده‌ای کوتاه شد، «آزادی منفی» محقق می‌شود؛ از اینجا به بعد نوبت آزادی مثبت یا آزادی در فرامی‌رسد.[1]

تلقی دیگری از آزادی، معتقد است که تمامی مباحث مربوط به آزادی را می‌توان در قالب تئوری واحدی بیان کرد. در این برداشت، آزادی از یک وحدت مفهومی برخوردار است؛ اما با توجه به این وحدت مفهومی، می‌توان تلقیها و برداشتهای مختلف از آزادی را در قالب یک تئوری ارائه نمود. چکیدهٔ این تئوری عبارت است از:

«X is (is not) free from Yto do (not do) or become (not Xbecome) Z».[2]

در این تئوری با توجه به آنچه در بحث از آزادی منفی و مثبت آمد، شخص ابتدا سعی می‌کند به آزادی منفی دست یابد. به این معنا که X (فاعل و عامل) با از بین بردن Y(مانع و رادع) بتواند و سعی کند به آزادی دست یابد. این تلاش فرد برای رهایی و از میان بردن موانع، در واقع تلاش برای دست یافتن به آزادی منفی است که اگر موفقیت‌آمیز باشد، آزادی منفی محقق شده است؛ اما این وضعیت هنوز به پایان نرسیده است؛ زیرا این پرسش مطرح می‌شود که شخص، این آزادی را برای چه چیزی می‌خواهد؟ طبیعتاً بخش دیگری از تئوری به این پرسش پاسخ می‌دهد و می‌گوید شخص، آزادی را برای این می‌خواهد که فعالیتی را انجام دهد و یا به وضعیت خاصی

---

۱. عبدالکریم سروش، «آزادی عادلانه»، کیان، شمارهٔ ۵۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۹.

۲. جرالد سی. مک کالوم (Gerald C. MacCallum) در مقاله‌ای با عنوان آزادی مثبت و منفی که در ۱۹۶۷ منتشر ساخته است، به تبیین دیدگاه خود در این زمینه پرداخته است. بنگرید به مقالهٔ وی با مشخصات زیر:

G. MacCallum, **Negative and Positive Freedom**, philosophical review, 76, 1967

به نقل از:

Raymond Plant, **Modern Politicol Thouht**, Oxford & Cambridge, USA, 1992.

که Z (غایت و هدف) است برسد.

بنابراین، شخص، آزادی را برای غایت و هدفی می‌خواهد که این هدف با توجه به مفروضات، شرایط و اقتضائات جغرافیایی و اندیشه‌ای، می‌تواند متفاوت و متنوع باشد و حوزه‌ای گسترده از مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را شامل شود. بر این اساس، مشاجرات دربارهٔ آزادی، مشاجره دربارهٔ سه شرط مورد اشاره است که به عامل (الف)، مانع (ب) و به اقدام یا حالت (پ) مورد نظر اشاره دارد.

به‌نوعی دیگر می‌توان مفهوم آزادی منفی و مفهوم آزادی مثبت را در آثار اندیشمندان مسلمان نیز پی گرفت. برای مثال مرتضی مطهری در تعریفی که از آزادی ارائه می‌دهد، دو جنبهٔ مثبت و منفی آزادی را یکجا لحاظ کرده است. به گفتهٔ ایشان:

«آزادی یعنی نبودن مانع، نبودن جبر، نبودن هیچ قیدی در سر راه، پس آزادم و می‌توانم راه کمال خودم را طی کنم، نه اینکه چون آزاد هستم به کمال خود رسیده‌ام».[1]

فقدان مانع، اشاره به مفهوم منفی آزادی دارد، اما این آزادی منفی، از منظر مطهری، به خودی خود ارزشمند و کامل نیست و از این رو پای آزادی مثبت نیز به تعریف وی گشوده می‌شود و بنابراین از منظر وی، آزادی در رشد و کمال آدمی می‌بایست مورد توجه و بهره‌مندی قرار گیرد. مفهوم مثبت و منفی آزادی تقریباً در تمامی مواردی که مطهری به تعریف آزادی مبادرت ورزیده، لحاظ شده است.[2]

این تعریف از آزادی، و توجه به ابعاد مثبت و منفی آزادی، می‌تواند هم درونی و شخصی تلقی شود و هم می‌تواند جنبهٔ اجتماعی و عمومی بیابد. مطهری تنها به بعد شخصی آزادی توجه نمی‌کند، بلکه برای کامل کردن تعریف آزادی بر بعد جمعی و

---

۱. مرتضی مطهری، انسان کامل، چاپ دوازدهم، تهران: صدرا، ۱۳۷۴، ص ۳۴۹. نیز ر.ک‌به: همو، گفتارهای معنوی، چاپ پنجم، تهران: صدرا، ۱۳۶۶، ص ۱۴.

۲. ر.ک‌به: مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، چاپ هفتم، تهران: صدرا، بی‌تا، ص ۹۱.

عمومی آن نیز انگشت می‌نهد و البته در این جنبه نیز می‌توان رگه‌های آزادی مثبت و منفی را یکجا در تعریف ایشان مشاهده کرد.[۱]

تعریف مفهوم آزادی، که مطهری بر آن تأکید و تکیه می‌کند، در قالب تئوری پیش‌گفته دربارهٔ آزادی نیز قابل ارائه است. به این معنا که انسان، یعنی فاعل آزادی با سعی و تلاش، موانع پیش روی خود را از میان می‌برد و پس از آن، برای شدن و رسیدن به هدف خاصی تلاش می‌کند و استعدادهایش را در آن زمینه هزینه می‌نماید. مطهری افزون بر اینکه فقدان موانع را شرط می‌داند، از سوی دیگر هدف را نیز به‌طور مصداقی مشخص می‌کند و ازاین‌رو بار ارزشی خاصی نمی‌یابد.

در تبیین بیشتر مفهوم آزادی، می‌توان از آرای فیلسوف دیگر معاصر، یعنی محمدتقی جعفری نیز بهره گرفت. وی در تبیین مفهوم آزادی، سه واژهٔ رهایی، آزادی و اختیار را به خدمت گرفته است و با تفکیک آنها از یکدیگر به تبیین این مفهوم فریبه در فلسفهٔ سیاسی می‌پردازد. رهایی، «باز شدن قید از مسیر جریان اراده به‌طور نسبی»[۲] است. برای مثال شخصی که به تبعید و ماندن در مکانی محکوم شده است و حق خروج از آن محدوده را ندارد، وقتی این ممنوعیت از وی برداشته شد این شخص رها می‌شود، اما در عین حال ممکن است محدودیتها و قیدهای دیگری، آزادیها و به‌ویژه آزادیهای سیاسی را از او سلب کرده باشد.

در مرتبهٔ دوم، برای تعریف آزادی، آن را به دو درجه تقسیم می‌کند: درجهٔ یکم، آزادی طبیعی و محض و درجهٔ دوم، آزادی تصعیدشده. آزادی طبیعی محض عبارت است از توانایی انتخاب یک هدف از میان اشیایی که ممکن است به‌عنوان هدف

---

۱. مرتضی مطهری، گفتارهای معنوی، پیشین، ص ۱۴.

۲. محمدتقی جعفری، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر (از دیدگاه اسلام و غرب) و تطبیق آن دو بر یکدیگر، چاپ نخست، تهران: دفتر خدمات حقوق بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۷، ص ۴۰۳.

منظور شود و یا انتخاب یک وسیله از میان اشیایی که ممکن است روش و ابزار تلقی شود. این درجه از آزادی برتر از حالت رهایی است که برداشته شدن قید و مانع از جریان اراده بود. اما آزادی تصعیدشده عبارت از نظارت و سلطهٔ شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار است. بر این اساس، هر اندازه نظارت یا سلطهٔ شخصیت بر کار بیشتر شود، آزادی انسان در آن کار بیشتر خواهد بود؛ و در مقابل، هر اندازه که نظارت و سلطهٔ شخصیت بر کاری کمتر باشد، به همان نسبت آزادی انسان به نحو محسوسی کاهش می‌یابد.

این مرتبه از آزادی با حالت رهایی تفاوتهای بسیاری دارد؛ زیرا انسان در این درجه از آزادی، از شخصیت و توانایی خود در اجرای دو قطب مثبت و منفی کار یا ترک کاری بهره‌برداری گسترده‌ای می‌کند.[1]

و اما اختیار در تعریف جعفری عبارت از اعمال نظارت و سلطهٔ شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کاری یا ترک شایستهٔ کاری با هدف‌گیری خیر است. این تبیین از اختیار و ذکر مؤلفهٔ اساسی «ترک شایستهٔ کاری با هدف‌گیری خیر» با آنچه وی دربارهٔ مفهوم آزادی آورده، متفاوت است. بر همین اساس، ایشان به سه تفاوت میان آزادی و اختیار اشاره می‌کند.[2]

به نظر می‌رسد آزادی متعالی و مورد قبول و معقولی که جعفری برای آن استدلال می‌نماید، در بحث آزادی مثبت و منفی قابل تحلیل و استدلال باشد. جعفری در بحث آزادی وقتی از آزادی طبیعی محض و آزادی تصعیدشده سخن به میان می‌آورد، به‌گونه‌ای نوع مثبت آزادی را در همان مرحلهٔ نخست بر دو نوع طبقه‌بندی می‌نماید. آن‌گاه در بحثی با عنوان اختیار به نوع متعالی و برتر آزادی، که چیزی فراتر از آزادی مثبت نیست، اشاره می‌کند و دیدگاهی فلسفی و اسلامی را از آزادی ارائه می‌دهد. این

۱. همان.

۲. ر.ک.به: همان، صص ۴۰۴ ـ ۴۰۶.

دیدگاه، علاوه بر جهات مثبت و منفی که می‌تواند بر آزادی تحمیل نماید، ویژگیهای دیگری همچون امور شایسته با جهت‌گیری خیر را مطرح می‌نماید. به این ترتیب در نگاه جعفری، اختیار وجه دیگری از آزادی می‌یابد و همان آزادی به ثمر رسیده است. وی از این نوع آزادی با عنوان «آزادی برین» یاد می‌کند.

با توجه به بحث حاضر، که رویکرد فلسفی به‌صورت قوی مشاهده می‌شود، در ادامه به برخی از رویکردها و منظرها که می‌توانند به توسعهٔ فهم روشمند، ترکیبی و شبکه‌ای آزادی به ما کمک نمایند اشاره می‌شود. به‌طور کلی می‌توان رویکردهای زیر را در تبیین و بازپرداخت مسئله آزادی در اندیشهٔ سیاسی اسلام طرح کرد.

رویکرد فیلسوفانه

۱. پیوند آزادی با اختیار انسان

افزون بر مباحثی دربارهٔ ضرورت و اهمیت آزادی، چیستی آزادی، بنیادهای آزادی، حق بودن آزادی، عمده‌ترین بحثی که در این رویکرد می‌توان مورد توجه و ملاحظه قرار داد، همانا بحث انسان‌شناسی و نوع نگاه فیلسوفان به انسان است. به‌طور کلی از دو نوع نگاه به انسان می‌توان یاد کرد: نخست، نگاه قیّم‌مآبانه، که معتقد است باید اندیشه‌ها و ارزشهای دینی را به انسانها تحمیل و از این طریق آنها را هدایت کرد؛ دو دیگر، نگاهی که انسان را موجودی آزاد و انتخابگر می‌بیند که خود راه خویش را برمی‌گزینند. در نگاه اخیر، آگاهی و خردورزی به انسانها مساعدت می‌کند که آنها خود دست به انتخاب بزنند و مسیر خود را برگزینند. اندیشمندان مسلمان از چنین منظری به انسان می‌نگرند و او را مختار و آزاد به شمار می‌آورند.

برای مثال سید محمد حسینی بهشتی معتقد است که انسان ذاتاً آزاد آفریده شده است. او در تعریف انسان، به آزادی و انتخابگری او اشاره می‌کند و اهمیت و برتری انسان را در «توان» گزینش و انتخابگری و تسلط بر خود و محیط و جامعهٔ خود می‌داند

و بر این باور است که آزادی یعنی:

«تسلط انسان بر ساختن خویش و ساختن محیط خویش. امتیاز انسان بر همهٔ موجودات دیگر عالم طبیعت این است که می‌تواند بر طبیعت مسلط باشد و شرایط طبیعی را بر وفق خواسته و نیاز خود دگرگون کند یا در برابر هجوم عوامل نامساعد طبیعی، سد و مانع به وجود آورد».[1]

اگر این نشانه و خصلت از آدمی سلب شود، لاجرم دچار مسخ شخصیت و انسانیت می‌شود.[2] انسان از آن رو انسان است که با توجه به توان و ظرفیت خدادادی وجودی خویش، آزاد باشد و خود گزینش کند. ازاین‌رو است که آدمی بر مبنای آزادی و انتخابگری مسئول و پاسخ‌گو شمرده می‌شود. در غیر این صورت، نمی‌توان انسان را موجودی پاسخ‌گو به شمار آورد.

آزادی و اختیار از دیرگاه در شمار مفاهیم فاخر و برجسته و فربه فلسفه و فلسفهٔ سیاسی است. افزون بر این، آزادی فلسفی با اختیار نسبتی معنادار می‌یابد و سایر آزادیها و به‌ویژه آزادی درونی و نیز اجزا و لایه‌های اجتماعی و سیاسی حیات فکری آدمی را مشروب می‌سازد. از آنجا که مفهوم آزادی ارتباط وثیق و معناداری با فلسفه دارد، برخی اندیشمندان معاصر به یگانگی فلسفه و آزادی حکم کرده‌اند.[3]

---

۱. بهشتی، اسطوره‌ای بر جاودانهٔ تاریخ (راست‌قامتان جاودانهٔ تاریخ اسلام)، دفتر سوم، تهران: واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۸۳.

۲. «نفی آزادی، مساوی با مسخ شخصیت و انسانیت انسان است، زیرا وقتی آزادی نباشد، انتخاب معنا ندارد و وقتی انتخاب معنا نداشت، دیگر انسان نمی‌تواند خالق شخصیت و معمار سرنوشت خویش باشد». جلال الدین فارسی، فرهنگ واژه‌های انقلاب اسلامی، تهران: بنیاد فرهنگی امام رضا، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۵۷.

۳. به نقل از: عباس منوچهری در نشستی با عنوان «چالشهای فلسفی جمهوری اسلامی ایران»، قم: پژوهشکدهٔ علوم و اندیشه سیاسی، ۱۹ اسفند ۱۳۸۲.

باید اشاره کرد که از نشانه‌های اساسی فلسفه‌های اسلامی، باورمندی به آزادی انسان و مختار بودن آدمی است. به‌ویژه این نوع نگاه را در حکمت متعالیه می‌توان مشاهده کرد. در این حکمت، انسان، تحول‌آفرین و منشأ تغییرات و دگرگونیهاست. چنان‌که خود آدمی در یک شدن دائمی و مستمر ره می‌پوید، جامعه و محیط پیرامونی آدمی نیز به همان‌سان از انسان رنگ و بو می‌گیرد و دچار تغییرات و دگرگونی‌های عظیم و همه‌جانبه می‌شود. اهمیت این مسئله از آن رو است که باورمندی به اختیار و آزادی انسان، اساس هر مکتب فلسفی را تشکیل می‌دهد. اساساً در فقدان آزادی و اختیار انسان، فلسفه و حکمتی شکل نخواهد گرفت.

صدرالمتألهین، مؤسس حکمت متعالیه، معتقد به مختار بودن انسان بود. وی در این اندیشه بود که آدمی را چاره‌ای از آزادی نیست. به دیگر سخن، انسان مجبور است که آزاد باشد. در چنین وضعیت و شرایطی باید گفت که انسانها خود می‌توانند برای حیات فردی و جمعی خویش مختارانه و آزادانه تصمیم بگیرند و عمل نمایند:

> «بدان که هرچه در عالم ملک و ملکوت است، دارای طبع ویژه‌ای است [...] به‌جز انسان، که در اختیار نیروی خویش است [...]؛ بنابراین، مختاریّت در طبع انسان نهاده شده و اضطراری وجود او گشته است».[1]

پرسشی که پس از اختیار و آزادی آدمی به میان می‌آید این است که این آزادی در کجا و چه شرایطی بروز و ظهور می‌یابد؟ طبیعی است که یکی از نخستین مواردی که می‌بایست ثمرهٔ آزادی را چشید، همانا حیات جمعی انسانهاست. آزادی و اختیار همچون تیغ دو دمی است که کارایی مختلفی می‌تواند بیابد. در واقع هر جامعه و نظام

---

۱. «ثم اعلم ان کل ما فی عالم الملک والملکوت له طباع خاص [...] الّا الانسان فانّه مسخّر للاختیار، [...] فالمختاریّة مطبوعةٌ فیه، اضطراریّةٌ له». صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، به کوشش و تصحیح: محمد خواجوی، صص ۱۸۰-۱۸۱.

سیاسی، آن نشانه‌هایی را داراست که مردم آن دارا هستند. به دیگر سخن، نظام سیاسی و نظام اجتماعی، آینهٔ خواست و میل و تربیت موجود در جامعه است. به این معنا حتی حضور نظامهای استبدادی در یک جامعه نیز به سبب بافت و لایه‌های فکری و ذهنی استبدادی موجود در جامعه است. ازاین‌رو است که سخن ملاصدرا در باب تناسب نظام سیاسی هر جامعه، با خواست و تمایلات مردم اهمیت می‌یابد.[1]

براین‌اساس، هر اجتماعی، نظام سیاسی متناسب خودش را دارا خواهد بود. ازاین‌رو اگر هیئت حاکمه‌ای بخواهد برخلاف خواسته‌ها و تمایلات و باورهای مردم گام بردارد، عملاً وجود نخواهد داشت. بنابراین، انسانها خود تصمیم می‌گیرند که چگونه زیست نمایند. بی‌تردید کلید حرکت به سمت سعادت و شقاوت، هر دو در دستان آدمی است؛ چنان‌که تأسیس نظام سیاسی و انتخاب نوع حکومت نیز توسط آنان صورت می‌گیرد.

بنابر آنچه نقل شد، باید گفت صدرالمتألهین به صراحت معتقد است که پذیرش ولایت الله یا طاغوت، تابع خواست و اراده و اختیار انسانهاست و فقط صالحان به ولایت الله گردن می‌نهند.[2]

۲. آزادی با رویکرد برون‌دینی

افزون بر اینها، اگر بحث از آزادی را یک مسئله برون‌دینی ـ که البته صواب نیز همین است ـ تلقی کنیم، بحث به‌کلی متفاوت می‌شود؛ زیرا دراین‌صورت، خود دین نیز باید آزادانه و آگاهانه انتخاب شود و این چیزی نیست جز اینکه انسان می‌بایست قبل از پذیرش یک دین خاص، از آزادی بهره‌ای داشته باشد و آنگاه با این آزادی به

---

۱. همان، ج ۵، ص ۴۶.

۲. ر.ک‌به: صدرالدین شیرازی، مبدأ و معاد، احمد بن محمدالحسینی اردکانی، به کوشش: عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲، ص ۵۶۱ و نجف لک‌زایی، اندیشه سیاسی صدرالمتألهین، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.

سراغ دین برود. چنین انتخاب و چنین گزینشی است که ارزشمند و نیز مورد تأیید دین است. در اسلام این حق برای آدمیان به رسمیت شناخته شده است که دین را نه با تقلید، که با برهان و استدلال بپذیرند؛ یعنی با آزادی دربارهٔ آن به تحقیق پرداخته و آنگاه دست به گزینشگری بزنند. ازاین‌رو است که تحمیل دین بر آدمیان نیز یک امر قبیح شمرده می‌شود.

در مباحث محمدتقی جعفری این پرسش طرح می‌شود که آزادی ناشی از چیست؟ پاسخ به این پرسش در گرو یک بحث انسان شناختی است. در این زمینه گرچه پاره‌ای آزادی و یا حتی جبر را به ارادهٔ انسان نسبت می‌دهند، اما جعفری آزادی را نه در اراده، بلکه در «نظارت من» می‌داند. در نگاه ایشان، آزادی را نمی‌توان به اراده نسبت داد؛ زیرا اراده خود یک فعالیت درونی است که معلول فعالیت غریزه‌ای از غرایز و تابع انگیزه‌هاست. طرح این بحث و پاسخ جعفری به آن، دقیقاً در مسیر مباحثی است که در تعریف آزادی و به‌ویژه اختیار، که در مرحله‌ای بالاتر از آزادی است، قرار می‌گیرد.

نه تنها آزادی مبتنی بر اراده و ناشی از اراده نیست، بلکه اراده از ناحیهٔ خود، آزادی ندارد و آزادی ارادهٔ ناشی از «نظارت من» است. این بحث در مجموعهٔ مکتوبات و سخنان جعفری دربارهٔ آزادی بیشترین اهمیت را دارد. این اهمیت از آن رو است که به باور ایشان «من» بر تمام غرایز یا اغلب آنها می‌تواند حکمرانی داشته باشد. به این معنا که هم می‌تواند ناظر جریان فعالیت غرایز بوده و آن را تصدیق نماید و هم می‌تواند از جریان آنها جلوگیری به عمل آورد.[1]

جعفری نکته‌های بسیار اساسی و مهمی را از بحث فوق نتیجه می‌گیرد؛ از جمله به بحث نسبت آزادی و مسئولیت اشاره می‌کند و این دو را در کنار یکدیگر و ملازم هم می‌داند. احساس پشیمانی در کوتاهی کردن و یا خطا بودن کارهایی که انسان به‌گونهٔ

---

۱. محمد تقی جعفری، جبر و اختیار، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۴، ص ۸۳ به نقل از: عبدالله نصری، تکاپوگر اندیشه‌ها، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۷۶، صص ۲۰۹ ـ ۲۱۰.

اختیاری و با نظارت و تسلط «من» انجام می‌دهد، و فقدان احساس پشیمانی در کارهایی که با اجبار به انجام آنها مبادرت می‌ورزد، خود نشان از همگامی این دو عنصر کلیدی در زندگی آدمی است. به این ترتیب ازآنجاکه آدمیان از آزادی برخوردارند، در برابر کارهایی که مبادرت به انجام آنها می‌کنند، باید پاسخ‌گو باشند. اگر غیر از این بود، و در فقدان آزادی، دیگر جای پاسخ‌گویی و نیز پشیمانی از عملکرد نادرست و خطا نبود. در واقع احساس مسئولیت در شمار دلایل آزادی و اختیار است. اگر انسان فاقد آزادی و اختیار باشد، مسئولیت مفهومی نخواهد داشت و بازخواست و پاسخ‌گویی از آن فرد، بیهوده خواهد بود.[1]

از این بحث، نتایج دیگری نیز می‌توان اخذ کرد؛ به‌ویژه می‌توان گفت اخلاق سویهٔ دیگر مسئولیت است و به‌گونه‌ای بسیار روشن بر آزادی تأخر می‌یابد. اگر انسان به اجبار به انجام فضایل اخلاقی دست بزند، این اقدام هیچ ارزشی نخواهد داشت. اخلاق و ارزشها و فضایل اخلاقی، وقتی ارزشمند است که انجام آنها با آزادی و اختیار و آگاهی از سوی افراد صورت گیرد و نه با اجبار و تحمیل و اکراه. حوزهٔ اخلاق و ارزشهای اخلاقی، همانند حوزهٔ دین، نمی‌تواند و نمی‌بایست اجباربردار باشد. در واقع اگر گفتیم اخلاق و ارزشهای اخلاقی اجباربردار است، پیشاپیش حکم به بطلان آزادی و اخلاق و حق انتخاب و مسئولیت آدمیان داده‌ایم. اساساً ارزش اخلاق و ارزشهای اخلاقی نظیر آزادی و عدالت و ... به آزادانه دست یافتن به آن است.

تمام همت پیامبران و ارزشهای متعالی دین آن است که بگویند دین و آموزه‌های دینی را آزادانه کسب کنید. در غیر این صورت، تنها صورت دینداری اخذ شده و بر جای ارزش واقعی نشسته است. در باب اخلاق و ارزشهای اخلاقی نیز همین نکته نهفته است. برای مثال گرچه آدمی چاره‌ای از آزادی ندارد و این ارزش در نهاد او به ودیعه نهاده شده است، اما با وجود این، حتی چنین ارزش فاخری نیز اجباربردار نیست تا چه

---

۱. عبدالله نصری، پیشین، ص ۲۱۵.

رسد به سایر مفاهیم و ارزشهای متعالی که فی نفسه با اجبار در تضاد و تناقض‌اند.

رویکرد جامعه‌شناسانه

۱. آزادی و استبداد

در رویکر جامعه‌شناختی می‌توان به مباحثی دربارهٔ واقعیتهای موجود جامعه، نهاد حکومت، نهاد تعلیم و تربیت، نهاد دین، نهاد اقتصاد و ... اشاره کرد. سید محمد حسینی بهشتی دربارهٔ آزادی[۱] به بحثی جامعه‌شناختی در باب حضور استبداد در جامعه و غیبت آزادی از جامعه اشاره می‌کند. وی به این پرسش که آیا با نفی استبداد و ساقط کردن فرد یا افراد مستبد می‌توان به آزادی دست یافت؟، پاسخ منفی می‌دهد. یکی از دلایل بهشتی این است که هیچ ملازمه‌ای میان نفی نظام و فضای استبدادی و براندازی فرد یا افراد مستبد از یک‌سو و پیدایش، تحقق و نهادینه‌سازی آزادی از سوی دیگر متصور نیست؛ در یک جامعهٔ استبدادزده، برکنار کردن فرد یا افراد مستبد و براندازی نهاد نظام سیاسی استبدادی، تنها یکی از شرایط تحقق آزادی است و نه تمام آن. آنچه می‌بایست بر آن تأکید نمود و سعی در برقرار نمودن آن داشت، این است که وضعیت جامعه و نهادهای موجود در آن، به‌گونه‌ای پیش رود که خودبه‌خود شرایط برای پیدایش و نهادینگی آزادی مهیا گردد.

در واقع بهشتی بر این باور است که استبداد بیش از آنکه تحمیل کردنی باشد، پذیرفتنی است. ازاین‌رو می‌بایست شرایطی در پیش گرفته شود که آزادی در جامعه به‌گونهٔ واقعی تحقق یابد و استبداد رخت بربندد. ازآنجاکه خود مردم سهم اساسی در ایجاد و بقای استبداد ایفا می‌کنند، می‌بایست به براندازی آن نیز اقدام نمایند تا به‌تدریج روابط، فرهنگ، طرز تفکر و خلق و خوی استبدادی ریشه‌کن شود و جامعه برای

---

۱. جلال‌الدین فارسی، پیشین، صص ۴۴-۵۹. همچنین ر.ک‌به: شریف لک‌زایی، آزادی سیاسی در اندیشهٔ آیت‌الله مطهری و آیت‌الله بهشتی، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.

رسیدن به آزادی واقعی آماده گردد. بهشتی به‌طور قطع سقوط نهادهای استبدادی را برای دستیابی به آزادی، لازم می‌داند و نه کافی. ازاین‌رو معتقد است:

«روابط اجتماعی و تربیت روحی افراد باید به‌گونه‌ای درآید که آزادی در جامعه به‌طور طبیعی تحقق و فعلیت یابد، زیرا آزادی یک مفهوم انتزاعی نیست تا جامعه بدان نائل شود، بلکه واقعیتی است برون آمده از شرایط و واقعیتهای زندهٔ موجود جامعه».[1]

چنانکه می‌دانیم از سوی اندیشمندان مسلمان کمتر بر روی این موضوع، یعنی تحقق و نهادینه‌ساختن آزادی در سطح جامعه، پژوهشی صورت گرفته است. در مقابل، بهشتی به‌خوبی به این بحث توجه داشته و مباحث مهمی را، اگرچه به اجمال، طرح کرده است. برای مثال وقتی ایشان می‌گوید جامعه باید به سمتی برود که آزادی در درون آن رشد کند، نهادینه شود و به لایه‌های بالایی، یعنی سیاست و تصمیم‌گیری سیاسی، برسد، هم به اهمیت آزادی و هم به چگونگی شکل‌گیری آزادی در جامعه اشاره می‌کند. به باور بهشتی، نهاد و نظام سیاسی نمی‌تواند به مردم و جامعه آزادی بدهد یا آزادی را بر فرد و یا جامعه تحمیل کند، بلکه در نگاه ایشان، جامعه می‌باید بتواند آزادی را وارد نهادها و از جمله نظام سیاسی کند.

افزون بر این، ابهام در مفهوم آزادی باعث سرگردانی مردم و نیز سرگردانی حاکمان می‌شود. باید آشکار شود که آزادی چیست و قلمرو و نقاط مثبت و منفی آن کجاست. انسان وقتی می‌تواند قید و بند و اسارتی را احساس کند، که نسبت به آن، آگاهی و شناخت داشته باشد و بخواهد از قید و بند و اسارت رهایی یابد.

به‌هرحال نگاه به مسئله آزادی، ناشی از یک مسئله ذهنی و مفهومی است که خود نشانگر وجود بحران در موضوعاتی همانند آزادی در جامعهٔ ماست. پرسش اساسی در اینجا این است که چگونه می‌توان آزادی را در جامعه محقق ساخت؟ صرف طرح

---

۱. جلال الدین فارسی، پیشین، ص ۴۷.

چنین پرسشی، نشان‌دهندهٔ بحرانهای عمیق فکری و جامعه‌شناختی در جامعهٔ ماست که در غیبت یک نظام فلسفی پویا و پایا رخ نموده است.[۱]

نگارنده بر این باور است که تأملات بهشتی در موضوع فوق، که هم نگاه بنیادین و فیلسوفانه به مسائل مورد ابتلای جامعه داشته و هم از نگاه جامعه‌شناسانه غافل نبوده و هر دو سطح بحث را مورد توجه و نظر قرار داده، در بحث حاضر مفید و شایستهٔ توجه است. ازاین‌رو وی، ضمن اشاره به بنیادهای عمیق فلسفی و ارائهٔ مفهومی پویا و کارآمد از آزادی، که در رویکرد فیلسوفانه اشاراتی از آن به عمل آمد، به بحث نهادینه شدن آزادی، رویکردی جامعه‌شناسانه دارد و توصیه‌ها و تجویزهای جامعه‌شناسانه ارائه می‌کند.

۲. آزادی و فرهنگ

در ادامه و در تأکید بر اهمیت بعد جامعه‌شناختی، باید گفت، که افزون بر تعریف آزادی به توانایی و امکان گزینش و بروز و ظهور خلاقیت و آفرینش چیزهای نوین و غیر قابل پیش‌بینی، که در پاره‌ای از دیدگاهها برای مفهوم آزادی ذکر شده است، می‌توان از مفهوم دیگری از آزادی نیز سخن گفت که بر مفهوم جامعه‌شناختی آزادی تأکید دارد و نگاه به مفهوم آزادی را تکمیل می‌کند و آن اینکه آزادی، ساخته و پرداختهٔ فرهنگ، حیات اجتماعی و قانون است. در این معنا، آزادی، قلمرو آن بخش از امور انسانی است که سازمان اجتماعی در آن محدوده، هیچ چیز را نهی و هیچ چیز را امر نمی‌کند و بنابراین، مردم می‌توانند بنا به میل و خواست خود، گزینش کنند و بی آنکه خود را در معرض خطر سرکوب قرار دهند، کاری را انجام دهند یا انجام ندهند. آزادی از این حیث و به این معنا قابل درجه‌بندی است و حدود آن، بسته به نوع

---

۱. این بحث ناظر به مباحثی است که در اثر زیر بسط یافته است: توماس اسپریگنز، فهم نظریه‌های سیاسی، فرهنگ رجایی. نیز فرهنگ رجایی (گفتگو)، «روش‌شناسی در اندیشهٔ سیاسی اسلام»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۱۶، زمستان ۱۳۸۰.

نهادهای موجود و حکومتها قبض و بسط می‌یابد.[1]

تعریف مذکور، نیم‌نگاهی به نهاد، به‌مثابهٔ تحدیدکننده و بسط‌دهندهٔ آزادی، دارد؛ زیرا گرچه فرد مختار و آزاد، از خلاقیت برخوردار است و می‌خواهد راههای نرفته را بپیماید و دست به آفرینش چیزهای نوین و غیر قابل پیش‌بینی بزند، اما به نظر می‌رسد در صورتی که نوع نهاد نظام سیاسی و قوانین موجود، امکان گزینشگری و خلق چیزهای نوین را از آدمی سلب کند، مفهوم آزادی تکامل نمی‌یابد و خلاقیت انسان رو به فراموشی می‌رود. به‌هرحال این بخش دوم از آزادی از آن نوعی که در طبیعت و هستی ما حضور دارد نیست و چنان‌که اشاره شد ساخته و پرداختهٔ فرهنگ و حیات اجتماعی و به‌ویژه قانون است. تا زمینه‌های بهره‌وری آزادی در جامعه برای افراد فراهم نشود، نمی‌توان از نوع نخست آزادی نیز بهره برد. به نوشته یکی از صاحب‌نظران:

«آنجا که قانونی در کار نباشد، آزادی نیز غایب است و این واژه تهی از معنا است».[2]

به‌هرحال در تعریف از آزادی، عناصر مختلفی به هم متصل می‌شوند و چنان‌که گذشت، شبکه‌ای از مفاهیم دست به کار می‌شوند تا این مفهوم را از ابهام برهانند؛ از جملهٔ آنها و در بعد جامعه‌شناختی، می‌توان از نهادهایی یاد کرد که سازنده و تأمین‌کنندهٔ آزادی افراد در جامعه را به عهده دارند. از سویی فرد با خلاقیت آزاد خود به آفرینش چیزهای بدیعی دست می‌یازد؛ از سوی دیگر، نهاد، این امکان را برای انسان فراهم می‌سازد تا بتواند از خلاقیت خویش بهره‌برداری مطلوبی داشته باشد. باید گفت دو معنای واژه آزادی تفاوتهایی نیز با یکدیگر دارند، به‌طوری‌که می‌توان به یک معنا (معنای نخست) آزادی داشت و به معنای دیگر (معنای دوم) از آزادی محروم بود.

در هر دو تعریف، با امکان انتخاب سر و کار داریم. آزادی به معنای دوم، به

---

۱. ر.ک‌به: لِشِک کولاکوفسکی، درسهایی کوچک در باب مقولاتی بزرگ، روشن وزیری، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۲، ص ۷۹.

۲. همان، ص ۸۰

شرایط زمانی و مکانی انتخاب مربوط می‌شود؛ و اینکه سازمان اجتماعی و قانون در مجموع چه مقدار آزادی انتخاب برای انسان باقی می‌گذارند. در مقابل، آزادی به معنای نخست، به شرایط روحی انتخاب و خلاقیت در وجود انسان برمی‌گردد؛ به این واقعیت که اختیار گزینش و آفرینش از آنِ ماست هرچند که این توانایی به هیچ پیش‌فرضی در زمینهٔ حدود نعماتی که در واقع امکان انتخاب از میان آنها برای انسان وجود دارد وابسته نیست.[1]

رویکرد روان‌شناسانه

۱. سطوح روان‌شناختی آزادی

طرح مشکل در بعد جامعه‌شناختی مفهوم آزادی، این مدعا را نیز به دنبال دارد که مشکل این بخش به‌نوعی توسط بعد روان‌شناختی حل می‌شود. به این معنا که نهادینه شدن آزادی، می‌تواند محصول اتخاذ الگوی خاص روانی و تربیتی، به‌خصوص تربیت دینی، در جامعه باشد. با اذعان به تأثیر اساسی و مهم آزادی و با عنایت به مباحث پیش‌گفته، بحث در سطح رویکرد روان‌شناسانه پی گرفته می‌شود.

به‌طورکلی از پنج الگو یا تیپ شخصیتی و رفتاری نام برده شده است که الگوی آزادی در هر کدام از آنها متمایز از دیگری است. طبیعی است که الگو و مفهوم آزادی در هر یک از این موارد پنج‌گانه متفاوت و متمایز از دیگری است که می بایست در انواع تیپهای شخصیتی و روانی لحاظ شود. این پنج نوع به این قرار است: الگوی بدنی، الگوی اجتماعی، الگوی فردی، الگوی عقلی و الگوی قلبی. آزادی از سوی هر کدام از این الگوها تفسیر خاصی می‌یابد و هر یک از این الگوها تلقی خاصی از آزادی در ذهن خود دارند. این الگوها به ترتیب از سطوح پایین شروع می‌شوند و تا بالاترین لایه، که والاترین و عالی‌ترین مرتبه است، امتداد می‌یابند. ازاین‌رو در پایین‌ترین سطح، الگوی بدنی و پس از آن، الگوی اجتماعی قرار دارد و در اوج آن از الگوی قلبی و با نسبتی کمتر از الگوی عقلی می‌توان یاد کرد. الگوی فردی، در میانهٔ

---

۱. ر.ک‌به: همان، صص ۸۰ ـ ۸۱.

این الگوها، دیدگاهی نسبتاً متوسط از آزادی را ارائه می‌دهد، البته با تفاوتهایی در درجهٔ اهمیت نسبت به سایر الگوها.[1]

یکی از دلایلی که آزادی در جامعهٔ ما همواره مبهم و نهادینه نشده باقی مانده این است که تلقی و تفسیر از آزادی در جامعه در پایین‌ترین سطح روانی و رفتاری خود، یعنی تیپ بدنی، تداوم داشته است و متأسفانه به لایه‌های بالاتر و والاتر روانی، شخصیتی و رفتاری آدمی راه نیافته است. ازاین‌رو ترسیم چهرهٔ آزادی، در حوزهٔ عمل و نظر، همواره متفاوت و مبهم بوده است. در ایران غالباً به دلیل حضور نهادها و نظامهای استبدادی و نیز تکیه و تأکید بر تربیت تنبیهی و مستبدانه، صرفاً الگوی بدنی و رفتاری مورد توجه قرار گرفته است و از دیگر انواع الگوهای شخصیتی، کمتر اثری یافت می‌شود. حتی در برخی مواقع، نخبگان، که می‌بایست با توجه به جایگاه و منزلت خود در تیپها و الگوهای رفتاری بالاتری نسبت به الگوی بدنی قرار داشته باشند، نیز آزادی را بیشتر در جنبه‌های سلبی آن در سطح الگوی رفتاری بدنی تعریف می‌کنند.

می‌توان گفت ازآنجاکه نهاد و نظام استبدادی در پایین‌ترین الگوی روانی، رفتاری و شخصیتی است، ازاین‌رو صرفاً به این بحث و این سطح از آزادی توجه شده است و لایه‌های دیگر، به هر دلیل، مورد توجه قرار نگرفته است. این وضعیت به مرور و بعضاً ذهن جامعهٔ علمی را نیز به خود مشغول داشته و کمتر بر الگوهای رفتاری دیگر تأکید و توجه شده است.

۲. تلقی متعالی از مفهوم آزادی

اندیشمندان مسلمان نبایست صرفاً از دید الگو و تیپ شخصیتی و رفتاری بدنی به آزادی نگاه کنند، بلکه ضمن توجه به این سطح از آزادی، می‌بایست ابعاد متعالی و

---

۱. برای مطالعه بحث تیپها و الگوهای شخصیتی و رفتاری و نگاهی که هر یک به مسئله آزادی دارد، نگاه کنید به: علی اصغر احمدی، «شخصیت، رفتارها و گفتارها»، ماهنامهٔ پیوند، شمارهٔ ۲۶۶، آذر ۱۳۸۰، صص ۲۸-۳۵.

والاتر آزادی را لحاظ و مشاهده کنند. دیدگاه غالب اندیشمندان مسلمان در باب آزادی، که دارای بعدی فقهی بوده‌اند، نشان می‌دهد آنان نگاهی همه‌جانبه و متعالی به آزادی ندارند و برداشت آنان از آزادی صرفاً در دیدگاه تیپهای رفتاری بدنی قابل تحلیل و تفسیر است و نه همهٔ سطوح و لایه‌های آزادی در همهٔ انواع تیپهای رفتاری مورد نظر. ازاین‌رو توصیه می‌شود برای گریز از یک‌سویه‌نگری و خطای در فهم مسئله آزادی، به این مفهوم نگاهی همه‌جانبه و متعالی داشته باشند و همهٔ سطوح روانی و رفتاری و شخصیتی را در تعریف خود از آزادی لحاظ و آنگاه حکم صادر کنند.

مایلم اشاره نمایم که در الگوی رفتاری و تربیتی صرفاً استبدادی و خودکامانه، بیش از هر چیز به الگو و تیپ بدنی بها داده می‌شود. در همین الگو، تنبیه بدنی و نیز هرج و مرج جلوه می‌کند؛ آنچه به گفتهٔ برخی از اندیشمندان مسلمان ساده‌ترین و البته ضعیف‌ترین راه حل برای پاک کردن صورت مسئله است.[1] الگوی تربیتی خانواده و جامعه‌ای که دارای بنیه‌های قوی علمی و دینی است، از مرحلهٔ برداشت آزادی در الگوی رفتاری بدنی، که در شمار ابتدایی‌ترین الگو است، عبور کرده و کودک و فرد را به مراحل تربیتی اجتماعی و فردی و در ادامه، عقلی و قلبی هدایت می‌کند.

مشکل خانواده‌ها، نهادها و نظامهایی که از الگوی صرفاً تنبیهی و به دیگر سخن، استبدادی، بهره می‌گیرند، این است که در همان مراحل پایین الگوی تربیتی باقی می‌مانند و افراد را به رشد درخوری نمی‌رسانند. ازاین‌رو درک و فهم آزادی در چنین جامعه‌ای مبهم باقی می‌ماند و همواره مبتنی بر الگوی رفتاری بدنی است. در چنین وضعیتی اگر کسانی از منظر الگوی رفتاری سطح بالاتری با جامعه سخن بگویند، در جامعه به سطح بدنی، محدود و تفسیر می‌شود. حتی اگر جامعه از درک و فهم دیگر لایه‌ها نیز آگاه باشد، اما باز هم نتیجهٔ مطلوب حاصل نخواهد شد؛ زیرا افراد با سایر

---

۱. بنگرید به مباحث سید محمد حسینی بهشتی در: نقش آزادی در تربیت کودکان، تهیه و تنظیم بنیاد نشر و آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله بهشتی، تهران: بقعه، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

الگوها پرورش نیافته‌اند. به عبارت دیگر، ازآنجاکه شیوهٔ تربیتی مبتنی بر الگوی رفتاری بدنی بوده است و افراد با دیگر الگوهای تربیتی رشد نکرده‌اند، ازاین‌رو در عمل، آمادگی برای تحقق نقشهای مربوط به دیگر حوزه‌های رفتاری و شخصیتی وجود ندارد؛ زیرا افراد چنین وضعیتی را تمرین نکرده‌اند و برای آنان نهادینه و ملکه نشده است.

خلاف وضعیت فوق هم قابل تصور است؛ زیرا در پاره‌ای از موارد با اندیشمندان و نخبگان با زبانی سخن گفته می‌شود که گویا آنان در همان سطح الگوی بدنی قرار دارند و از مراحل بالاتر رفتاری و شخصیتی فارغ هستند. این نوع نگاه، همانند نگاه فوق، یک‌سویه و یک‌جانبه است. بدیهی است هنگامی که یک متفکر و اندیشمند و صاحب‌نظر در حوزه‌های اندیشگی و فکری و فرهنگی سخن می‌گوید، مراد و منظور وی را نبایست به سطح الگوی روانی بدنی تقلیل داد، بلکه بیش از هر چیز، مراد و منظور آنان حوزه‌هایی فراتر از الگوی فیزیکی و تیپ بدنی قرار می‌گیرد و عرصه‌های دیگری را درمی‌نوردد. به نظر می‌رسد نگاه به آزادی در این بخش نیز در جامعهٔ ما با اعتدال و توازن همراه نیست و تفسیر از آزادی در جای خود مورد توجه قرار نمی‌گیرد و حمل بر شیوه‌ها و الگوهای ناهمگون می‌شود.

خانواده و نظام سیاسی و اجتماعی مستبد و تربیت تنبهی، آدمی را برای زیستن در الگوی رفتاری بدنی آموزش می‌دهد و ازاین‌رو اگر روزنه‌ای باز شود و نسیم آزادی در چنین خانواده و جامعه و نظام سیاسی‌ای وزیدن گیرد، به هرج و مرج و تحقق خواسته‌ها و امیال درونی تعبیر و تفسیر می‌شود؛ که البته آن هم پس از اندکی به دلیل اینکه زندگی را با دشواری مواجه می‌نماید، به‌طور طبیعی به سمت نظم خشن و استبدادی کشیده می‌شود و آزادی، به دلیل عدم درک درست از آن، از جامعه رخت برمی‌بندد. درک آزادی مطلوب و متعالی که در الگوهای شخصیتی غیر بدنی، یعنی اجتماعی، فردی، عقلی و قلبی مطرح است، کمتر مورد توجه واقع می‌شود و آزادی دائماً در معنا و رفتار، مبهم می‌ماند و کمتر به سمت نهادینگی و دریافتهای متعالی و والا حرکت می‌کند.

بنابراین، جامعه در سطوح روانی و رفتاری همواره گرفتار استبداد و یا هرج و مرج است. تعادل و توازن در چنین جامعه‌ای دشوار حاصل می‌شود. با توجه به مباحث گذشته، به نظر می‌رسد با دریافت این مشکله، بتوان برای حل آن و حرکت به سمت جامعهٔ مطلوب و متعادل، الگوی روانی و تربیتی آزادانه را مطرح کرد. بنابراین، لازم است خانواده‌ها، نهادهای مدنی و نهادهای آموزشی، همه برای نهادینه کردن آزادی گام بردارند و به این مشکله و دشواره پایان دهند. البته در این میان نمی‌توان از نهاد خانواده غفلت کرد؛ زیرا بسا که بسیاری از امور در خانواده‌ها نهادینه می‌شوند، از جمله آزادی و تربیت در سطوح چندگانهٔ روانی، رفتاری و شخصیتی.

رویکرد فقهی

۱. دو رویکرد متضاد از یک سیر فقهی

افزون بر مباحثی که در بحث پیچیدگی مفهوم آزادی ذکر شد، باید اشاره نمایم که نگاه فقهی به آزادی، همواره در بحث آزادی در قالب تکالیف انسان، انتخاب دین و مسئله ارتداد، کتب ضاله، احکام فقهی امر به معروف و نهی از منکر و ... قابل اشاره است. مایلم بحث را با نظریات دو فقیه صاحب‌نام و برجسته و تأثیرگذار نهضت مشروطیت پی گیرم که چگونه رویکرد آنان، به‌ویژه در بحث انسان‌شناسی، در فهم و تلقی از آزادی تأثیر گذاشته است. با نگاهی کوتاه به نوشته‌های این دو فقیه برجستهٔ عصر مشروطیت، می‌توان دریافت که فهم این دو در ارتباط با بحث آزادی، با یکدیگر متفاوت است. در واقع شاید بتوان گفت با توجه به مباحث انسان‌شناسی و نیز استنباط شرایط و اوضاع و احوال جامعهٔ ایرانی، رفتار و احکامی متفاوت از این دو فقیه را شاهد هستیم که دیدگاههای آنان را در فهم آزادی ناهمگون ساخته است.

۲. بررسی علل دو رویکرد متفاوت از مبنای واحد

به نظر می‌رسد موضوع اساسی در اختلاف و تمایز اندیشهٔ دو فقیه بزرگ عصر

مشروطیت، افزون بر نوع نگاه انسان‌شناسی و مبانی مورد توجه خاص هر کدام در این بخش، به دغدغه و مسئله فکری این دو عالم شیعی نیز مرتبط است. اگر به این پرسش پاسخ داده شود که دغدغهٔ فکری محمدحسین نائینی و شیخ فضل‌الله نوری چه بوده است و هریک از چه منظر انسان‌شناختی و فقهی دربارهٔ مشروطیت و پیرو آن، مفهوم آزادی تأمل کرده است، می‌توان به پاسخ دست یافت.

نائینی، نظریه‌پردازی است که با اتخاذ مبانی خاصی، به آزادی و خلع استبداد می‌اندیشد. در واقع وی به‌گونه‌ای به دنبال تبیین دین و دمکراسی است و مسئله[1] وی پاسخ به این دغدغه در جهان اسلام و ایران است؛ اما نوری، با توجه به مبانی متخذه، دیدگاهش را به منظور برقراری امنیت، ثبات و نظم در گفتمان موجود ارائه می‌کند و به‌گونه‌ای سعی دارد مسئله را با نفی مفاهیم واردشده به جامعه، و به‌ویژه در انتهای نهضت مشروطیت با انکار آزادی، حل و فصل کند. در نتیجه نائینی به موافق و نوری به مخالف مشروطیت، و به تبع، آزادی، شهره می‌شوند.

با نگاهی به مباحث نائینی در کتاب تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة[2] می‌توان دریافت که با توجه به نوع نگاه انسان‌شناسانهٔ وی، آزادی، عنصر اساسی حیات بشری است. وی آزادی را خدادادی و مرتبه‌ای از شئون توحید و از لوازم ایمان به وحدانیت خداوند می‌داند. ازاین‌رو انبیای الهی در جهت بسط آزادی آدمیان تلاش کرده‌اند و رهایی ملل از استبداد، از مقاصد اصلی آنان بوده است. آزادی علاوه بر اینکه انسان را از جنبهٔ نباتی و حیوانی خارج می‌سازد، بر شرافت و مجد و عظمت انسان نیز می‌افزاید.[3] هنگامی که شخص به آزادی دست می‌یابد، در واقع از رقّیت و بندگی دیگران رهایی

1. Problem

۲. مشخصات کتاب شناختی این اثر عبارت است از: محمدحسین نائینی، تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.

۳. همان، ص ۲۸.

یافته و بندهٔ پاک و خالص خدا شده است. دراین‌صورت، اطاعت از مستبدان، شرک به خداوند به شمار می‌رود.[۱]

دعوت به حریت در اندیشهٔ نائینی در ابتدا گرایش به توحید ناب و خالص و آنگاه گسستن و رستن از بند ظالمان است.[۲] بنابراین با دریافت دقیق مفهوم آزادی در اندیشهٔ نائینی درمی‌یابیم که وی اندیشمندی است که به آزادی در پرتو شریعت می‌نگرد و ازاین‌رو از وضعیت موجود نیز ناراضی است و نسبت به برخی امور انتقاد می‌کند و معتقد است برخی جراید، اهل منبر، دوستان نادان و دشمنان دانا بهانه و دستاویزی برای استبداد فراهم می‌کنند و به جای اینکه به مردم دربارهٔ آزادی و حقوقشان آگاهی بدهند، آنان را از مقصد اصلی به‌کلی دور می‌کنند.

آزادی در نگاه وی، بی‌بندوباری و ترویج ابتذال نیست، بلکه عنصری است که برای پیشرفت و توسعهٔ جامعه لازم و ضروری است. ازاین‌رو نائینی برای اثبات سخن خود، به بحثهای تاریخی استناد می‌جوید و بر این باور است مادامی که دو اصل حریت و مساوات و فروع این دو ـ همان‌گونه که شارع آنها را جعل کرده بود ـ به استبداد تحول نیافته بود:

«سرعت سیر ترقی و نفوذ اسلام محیر عقول عالم شد. پس از استیلای معاویه و بنی العاص و انقلاب و تبدّل اصول و فروع مذکوره و کیفیت سلطنت اسلامیه به اضداد آنها وضع دگرگون گردید».[۳]

---

۱. همان، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۱۲۱.

۳. همان، ص ۱۷. به نظر نائینی وضعیت مسلمانان از صدر اسلام تاکنون به سه دروه تقسیم می‌شود: دورهٔ یکم، دورهٔ تفوق و سیادت مسلمانان که معلول آزادی و مساوات و نتیجهٔ اجرای اصول اجتماعی و سیاسی اسلام است. از این منظر، آزادی و مساوات از اصول اساسی اجتماعی و سیاسی بشریت به شمار می‌رود. دورهٔ دوم، دورهٔ توقف مسلمانان، که معلول تبدیل خلافت به سلطنت و سیطرهٔ استبداد بر جوامع مسلمان بوده است. در این دورهٔ به باور نائینی ازآنجاکه آزادی و مساوات از جوامع اسلامی رخت برمی‌بندد، زمینه‌های توقف و رکود مسلمانان فراهم می‌شود. و سرانجام سومین دوره، تنزل و انحطاط مسلمانان است که نتیجهٔ بیداری و هوشیاری غرب و نهضتهای آزادی‌طلبانهٔ آنان است.

یادآوری این نکته، اساسی است که نائینی در بحثهای خود به تاریخ اسلام رجوع می‌کند و بر این اساس مدعی است، آزادی ـ که خدادادی است ـ در صدر اسلام و حکومت اصیل اسلامی امکان و وجود داشته است، اما بعدها حکومتها به انحراف کشیده شده‌اند و حریت به‌عنوان یک عنصر اساسی و پیش‌برندهٔ مسلمانان، از جوامع اسلامی رخت بربسته است. بدین ترتیب در اندیشهٔ وی، آزادی چیزی نیست که از غرب وارد جهان اسلام شده باشد، بلکه اندیشهٔ آزادی در اسلام مسبوق به سابقه است، و در هیچیک از ادیان و مذاهب اصیل نیز استبداد وجود نداشته است.[1]

در مقابل دیدگاه نائینی، به نظر می‌رسد با توجه به مبانی مورد توجه شیخ فضل‌الله نوری، بحث امنیت و نظم و ثبات و انسجام فکری، اعتقادی و ملی جامعهٔ ایران، عنصر مهم و اولویت اندیشهٔ وی به شمار می‌رود. ازاین‌رو شاید بتوان گفت همراهی نخستین او با نهضت مشروطیت نیز به این سبب بود که انتظار داشت به وسیلهٔ آن، نظم و امنیت در جامعه بسط و گسترش یابد، اما پس از مدتی دریافت آنچه منظور نظر او است، تأمین و برقرار نخواهد شد.

نوری به صراحت از امتناع آزادی در متون دینی سخن می‌گوید و معتقد است:

«بنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است».

وی از سویی منکر وجود آزادی در مهم‌ترین متن دینی می‌گردد[2] و از سوی دیگر، بر این باور است که اعتقاد به آزادی مطلق، حرف اشتباهی است و حتی «این سخن در اسلام کلیتاً کفر است».[3]

---

۱. همان.

۲. غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه دربارهٔ مشروطیت)، چاپ نخست، تهران: کویر، ۱۳۷۴، ص ۱۸۲. گفتنی است دو رساله از شیخ فضل‌الله نوری در این مجموعه احیا و منتشر شده است. رسالهٔ «حریت مشروطیت» به‌طور قطع از نوری است، اما رسالهٔ «تذکرةالغافل و ارشاد الجاهل» منصوب به نوری است و پژوهشگران معتقدند که این رساله به‌رغم تردیدی که وجود دارد از نوری است.

۳. همان، ص ۱۸.

وی نه تنها با آزادی مطلق، که با آزادیهای مضاف نیز موافق نیست و پیشنهاد می‌کند واژهٔ آزادی از بحثهای موجود حذف شود:

«اگر از من می‌شنوید، لفظ آزادی را بردارید که عاقبت این حرف ما را مفتضح خواهد کرد».[۱]

از سخنان مذکور نمی‌توان نتیجه گرفت که نوری قائل به استبداد است، بلکه وی نیز در بحثهایش همانند مشروطه‌طلبان به تحدید سلطنت می‌اندیشد و آن را تأیید می‌کند:

«اینکه بیان گردید حدودی برای پادشاه و وزرا معین خواهد شد خیلی خوب و به‌جا است. کسی نمی‌تواند تکذیب کند».[۲]

اما درهرصورت، وی به دلیل مبانی متخذهٔ خود بر آزادی تکیه نمی‌کند و حتی آن را موجب رخنه و آشفتگی در دین اسلام و ایجاد ناامنی در جامعه می‌داند.

شاید بتوان تأثیر نگاه انسان‌شناسانهٔ آیت‌الله نوری را که در مباحث فقیهانهٔ وی نیز مؤثر واقع شده است، در کلماتی که دربارهٔ مردم بیان نموده است به‌خوبی تحلیل و ارزیابی کرد. نوری در مواردی مردم را به بی‌باکی و ناپاکی متصّف می‌کند. به باور وی، مشروطه‌طلبان در ابتدای کار، اهداف خود را به اجمال برگزار کردند، اما پس از مدتی پرده از اغراض خود برداشتند و آنان را متهم می‌کند به:

«برداشتن کند و زنجیر شریعت از مردم بی‌باک ناپاک که هرچه بتوانند [در] اعلانات و روزنامجات، نسبت به هر محترمی از [بزرگان] دین و پیشوایان دین و علمای عاملین متدینین بگویند و بنویسند و به طبع برسانند».[۳]

موضوع امنیت و نظم و به‌ویژه امنیت مذهبی و اعتقادی، عنصر محوری در اندیشهٔ

---

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۵۸.

نوری است. ازاین‌رو وی معتقد است آزادی به تضعیف عقاید مسلمانان و به تبع آن، شریعت منتهی می‌شود و به صورت جدی به وضعیت موجود ایراد وارد می‌کند:

«چرا این همه در جرایدشان تکریمات از فرقهٔ زردشتی و سلاطین کیان می‌کردند و آنها را که اخبث طوایف‌اند، طایفهٔ نجیبه می‌خواندند؟ و چرا این همه جراید پر از کفر را که سبب تضعیف عقاید مسلمین بود منع نمی‌کردند؟».[۱]

هرج و مرج و ناامنی اجتماعی از نتایج آزادی در اندیشهٔ نوری است.[۲] در رسالهٔ **«تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل»** سه ویژگی عمدهٔ ایران عبارت است از: وجود مذاهب گوناگون، قلّت نظامیان و کثرت ایلات. این سه ویژگی، آسیب‌پذیریهای ایران است که با استقرار و استیلای مشروطیت در هر سه بخش مشکل ایجاد می‌شود. و دراین‌صورت دیگر از اسلام جز نامی باقی نخواهد ماند و قلّت نیروهای نظامی نخواهد توانست امنیت اجتماعی را تأمین کند و کثرت ایلات نیز منجر به طغیان و قتل و غارت و هرج و مرج و ناامنی خواهد شد.[۳] ازاین‌رو محدودسازی و نفی آزادی، چارهٔ کار پنداشته می‌شود.

به‌هرحال در جمع‌بندی این دو دیدگاه فقهی، که به نظر می رسد متأثر از مبانی انسان‌شناسی است، باید گفت همان‌قدر که نائینی سعی می‌کند امکان و وجود آزادی در اسلام و تاریخ صدر اسلام را اثبات کند، نوری برخلاف او در تلاش است تا با استناد به متون دینی و به‌ویژه قرآن، به امتناع آزادی در شریعت اسلام و قرآن حکم کند. همچنین نائینی به رهایی از استبداد و کسب آزادیهای سیاسی و اجتماعی و نه رهایی از خدا و دین می‌اندیشد و نوری از سوی دیگر در پی اثبات این است که در پرتو آزادی، شریعت و مسلمانان، تضعیف، و هرج و مرج و ناامنی، ترویج، و قتل و

---

۱. همان، ص ۱۸۱.

۲. حسین آبادیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، چاپ نخست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴، ص۴۱.

۳. غلامحسین زرگری نژاد، پیشین، صص ۱۸۸ ـ ۱۸۹.

غارت بر کشور مستولی خواهد گشت.

نائینی در مباحث خود به نقش و جایگاه مردم در حکومت اشاره می‌کند و رأی اکثریت را می‌پذیرد و معتبر می‌داند؛ اما نوری در مقابل بر این اعتقاد است که مردم، و جامعهٔ ایران عقب‌مانده است و به آن مرحله از رشد نرسیده است که بتواند به حکومت مشروطه تن دهد. وی رأی اکثریت را نیز معتبر نمی‌داند و حتی آن را با مذهب شیعه در تضاد می‌بیند. نائینی یکی از مقاصد انبیا را تلاش برای رهایی ملل از استبداد می‌داند و ضمن تأیید مشروطیت و شعارهای آزادی‌گرایانهٔ آن، به فواید آزادی بیان و قلم اشاره می‌کند. نوری معتقد است مشروطه‌طلبان با طرح شعار مشروطیت و به‌ویژه آزادی، به دنبال تغییر شریعت و جایگزینی قانون هستند.

با توجه به بحثهای ارائه شده و نیز نکات فوق، می‌توان به‌طورکلی نتیجه گرفت که دغدغه و دشوارهٔ[1] نائینی، تبیین فقیهانهٔ دیدگاههای اسلامی دربارهٔ مهم‌ترین بحثهای روز، یعنی آزادی و تبیین نسبت آن با مباحث دینی بوده است. ازاین‌رو صرف‌نظر از همهٔ مسائل، می‌توان نائینی را اندیشمند طرفدار آزادی و نوری را اندیشمند طرفدار امنیت دانست. تأکید نوری بر محافظت از شریعت و نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج، از چنین دیدگاهی حکایت می‌کند. ضمن اینکه در بحثهای نوری، هیچ‌گونه تأییدی نسبت به آزادی مشاهده نمی‌شود.[2]

جمع‌بندی

افزون بر رویکردهای مورد اشاره، نبایست از دیگر رویکردها غفلت کرد. به‌ویژه در این زمینه می‌توان به رویکرد اقتصادی، که به مباحثی دربارهٔ عرضه و تقاضا،

---

1. Problem

۲. در زمینهٔ نگاه فقهی به مباحث آزادی بنگرید به: محمدحسن قدردان قراملکی، آزادی در فقه و حدود آن، چاپ نخست، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.

مباحثات سرمایه‌داری و سوسیالیسم و... اشاره دارد توجه نمود. نیز باید رویکرد ادبی را با توجه به اینکه در تاریخ معاصر نقش قابل توجهی داشته است، مورد اشاره و توجه قرار داد و در فهم آزادی از آن بهره جست. رویکرد حقوقی ـ قانونی و ساختاری نیز در شمار مباحث دیگری است که می توان به آن اشاره کرد. مباحثی دربارهٔ مسائل حقوقی و قانون اساسی، مباحث تفکیک قوا و نهادهای حکومتی و نسبت آنها با قبض و بسط آزادی و... در این بخش می‌تواند در فهم مسئله آزادی مورد توجه قرار گیرد.

اما نوشتهٔ حاضر را باید به‌مثابهٔ درآمدی بر روش فهم آزادی تلقی کرد؛ زیرا آنچه ذکر شد بخشی از مباحثی است که می‌توان حول روش‌شناسی فهم مسئلهٔ آزادی مورد اشاره قرار داد. ازآنجاکه بحث حاضر بسیار گسترده بود بیشتر به مباحث اندیشهٔ سیاسی اسلام و دیدگاه اندیشمندان مسلمان پرداخته شد. افزون بر اینکه می‌توان از نسبت نگره‌های اسلامی با یکدیگر در هر یک از رویکردها سخن گفت، می‌توان از مباحثی یاد کرد که در مجموعهٔ اندیشه غرب قرار می‌گیرد و جای طرح و بحث بسیار دارد. گو اینکه برخی از مباحث طرح‌شده در ذیل اندیشهٔ سیاسی اسلامی را می‌بایست با نگاهی به نگرهٔ غربی و تأثیرات آن بر اندیشه‌های اسلامی آن، مورد توجه قرار داد. در غیر این صورت، فهم آزادی و نظریه‌های مطرح، با توجه به خاستگاه آن، مقام و موقعیتی نخواهد یافت.

در مجموع با توجه به مباحث پیش‌گفته شاید بتوان گفت دو حوزهٔ دانشی در روش‌شناسی مفهوم آزادی، یعنی رویکرد فقهی و رویکرد فلسفی، در حوزهٔ نظری و طرح مباحث آسیب‌شناسی فهم آزادی ظرفیت بیشتری دارد. یکی از عللی که جامعهٔ ما نتوانسته به ثبات و توازن در فهم آزادی دست یابد، تأکید بر یکی از حوزه‌های دانشی و تعمیم و تحمیل آن بر دیگر حوزه‌های دانشی بوده است. ازاین‌رو در دوره‌هایی خاص، مباحث فلسفی رونق گرفته و تأکید بسیاری بر حق بودن آزادی و اهمیت و ضرورت و حضور و ظهور آن شده و محدودیتها و موانع آن، نادیده انگاشته شده

است. از سوی دیگر، در پاره‌ای از مواقع نیز محدودیتها برجسته شده و سایر مباحث و از جمله اهمیت و ضرورت و حق بودن آزادی به فراموشی سپرده شده است. قبض و بسط مباحث نظری مسئله آزادی در این دو حوزه تمهید می‌شود.

راه برون‌رفت از چنین پیچیدگیها و چالشها و فقدان توازن و ثبات مداوم، همانا تأکید بر جامعیت فهم آزادی است. در واقع هم می‌بایست بر بعد فلسفی و بسط آزادی تأکید و توجه شود و هم بر بعد فقهی و قبض آزادی. در چنین صورتی می‌توان در تدارک سازوکارهایی بود که بتواند این هر دو را به‌صورت توأمان در جامعه محقق سازد و جامعه را به تعادلی درخور رهنمون شود. در این زمینه به نظر می‌رسد از دو رویکرد دیگر می‌بایست بیشتر در حوزهٔ سازوکارهای تحقق آزادی بهره بگیریم و سعی در تحقق و تضمین آزادی از طریق رویکردهای عینی مورد اشاره داشته باشیم. تأسیس، تصحیح و تکمیل نهادهایی که وفادار به اندیشهٔ آزادی باشند و تضعیف نهادها و سازمانهایی که دارای مشی اقتدارگرا هستند، در رویکرد جامعه‌شناختی می‌تواند مؤثر و مفید تلقی شود. از سوی دیگر، تأکید بر تمهید سازوکارهای تربیتی مناسب و مطلوب و پرورش نسلی با معیارهای درست و مبتنی بر آزاداندیشی و پرسشگری در رویکرد روان‌شناختی، می‌تواند ملاحظه و به کار گرفته شود.

فهرست منابع

آبادیان، حسین، **مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه**، چاپ نخست، تهران: نشر نی، ۱۳۷٤.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (گفتگو درباره علامه محمدحسین طباطبایی)، «آزاداندیش‌تر از او ندیدم»، **روزنامهٔ شرق**، ۲۳ آبان ۱۳۸٤.

احمدی، علی‌اصغر، «شخصیت، رفتارها و گفتارها»، **ماهنامهٔ پیوند**، شمارهٔ ۲٦٦، آذر ۱۳۸۰.

اسپریگنز، توماس، **فهم نظریه‌های سیاسی**، فرهنگ رجایی، رجایی، فرهنگ، (گفتگو)، «روش‌شناسی در اندیشهٔ سیاسی اسلام»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ ۱٦، زمستان ۱۳۸۰.

برلین، آیزایا، **چهار مقاله دربارهٔ آزادی**، محمدعلی موحد، چاپ نخست، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳٦۸.

بهشتی، اسطوره‌ای بر جاودانهٔ تاریخ (راست‌قامتان جاودانهٔ تاریخ اسلام)، دفتر سوم، تهران: واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳٦۱.

جعفری، محمد تقی، **جبر و اختیار**، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳٤٤،

جعفری، محمدتقی، **تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر (از دیدگاه اسلام و غرب) و تطبیق آن دو بر یکدیگر**، چاپ نخست، تهران: دفتر خدمات حقوق بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۷.

حسینی بهشتی، سید محمد، **نقش آزادی در تربیت کودکان**، تهیه و تنظیم بنیاد نشر و آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله بهشتی، تهران: بقعه، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

زرگری‌نژاد، غلامحسین، **رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه دربارهٔ شروطیت)**، چاپ نخست، تهران: کویر، ۱۳۷٤.

سروش، عبدالکریم، «آزادی عادلانه»، **کیان**، شمارهٔ ۵۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۹.

صدرالدین شیرازی، **تفسیر القرآن الکریم**، ج ۷، به کوشش و تصحیح: محمد خواجوی.

صدرالدین شیرازی، **مبدأ و معاد**، احمد بن محمدالحسینی اردکانی، به کوشش: عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦۲.

طوسی، خواجه نصیرالدین، **اخلاق ناصری**، تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳٦۹.

عبدالله نصری، **تکاپوگر اندیشه‌ها**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۷٦.

فارابی، ابونصر محمد، **اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله**، ترجمه تحشیه: سید جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳٦۱.

فارابی، ابونصر محمد، **سیاست مدنیه**، ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۸.

فارسی، جلال‌الدین، **فرهنگ واژه‌های انقلاب اسلامی**، تهران: بنیاد فرهنگی امام رضا(ع)، چاپ اول، ۱۳۷٤.

قدردان قراملکی، محمدحسن، **آزادی در فقه و حدود آن**، چاپ نخست، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.

کولاکوفسکی، لِشِک، **درسهایی کوچک در باب مقولاتی بزرگ**، روشن وزیری، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۲.

لک‌زایی، نجف، **اندیشهٔ سیاسی صدرالمتألهین**، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.

لک‌زایی، شریف، **آزادی سیاسی در اندیشهٔ آیت‌الله مطهری و آیت‌الله بهشتی**، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.

مطهری، مرتضی، **انسان کامل**، چاپ دوازدهم، تهران: صدرا، ۱۳۷٤.

مطهری، مرتضی، **پیرامون جمهوری اسلامی**، چاپ هفتم، تهران: صدرا،

مطهری، مرتضی، **گفتارهای معنوی**، چاپ پنجم، تهران: صدرا، ۱۳٦٦.

منوچهری، عباس، در نشستی با عنوان «چالشهای فلسفی جمهوری اسلامی ایران»، قم: پژوهشکدهٔ علوم و اندیشهٔ سیاسی، ۱۹ اسفند ۱۳۸۲.

میراحمدی، منصور، «مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**،

شمارهٔ یک، تابستان ۱۳۷۷.

نائینی، محمدحسین، **تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة**، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.

MacCallum, **Negative and Positive Freedom,** philosophical review, 76, 1967.

Raymond Plant, **Modern Politicol Thought**, Oxford & Cambridge, USA, 1992.

سه نظریه به‌مثابهٔ سه روش؛ مطالعه موردی اندیشه‌گران مدرن

رستم نوچه فلاح *

مقدمه

نوشتار حاضر با دغدغهٔ روش‌شناسی اندیشهٔ سیاسی اسلام تهیه و ارائه شده است؛ یعنی در پی آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که پیام سیاسی اسلام برای انسان امروز چیست و از کجا و چگونه می‌توان آن پیام را به‌دست آورد؟ اما ازآنجائی که این مسئله، فرعِ مسئله‌ای بنیادی‌تر، یعنی: «روش‌شناسی مطالعات دینی» است، بنابراین ، پاسخ آن پرسش مستقیم و فرعی، درگرو پاسخ این پرسش بنیادی‌تر قرار می‌گیرد که: پیام اسلام (ونه فقط پیام سیاسی) برای انسان امروزی چیست و چگونه می‌توان آن را به دست آورد؟ طبیعتاً، پاسخ این پرسش کلان هرچه باشد، پاسخ آن پرسش خردتر نیز خواهد بود.

در این مقاله، به سه نظریه اشاره می‌کنیم که می‌تواند به‌عنوان سه روش، در مطالعات دینی عموماً و مطالعات حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام خصوصاً، مورد استفاده

---

* دانش‌آموخته و مدرس دانشگاه امام صادق(ع)

قرار گیرد و طبعاً برگرفتن هر کدام از این روشها، درکی متفاوت از قرآن و سنت به دست خواهد داد. طبیعی است که این نظریه‌ها و برگرفتن آنها به‌مثابهٔ روش ـ همانند هر متن بشری ـ نواقص و ایراداتی دارد و قابل نقد و رد است، ولی به دلیل مجال اندک، در این مقاله، فقط به طرح این روشها می‌پردازیم.

اهمیت روش در مراجعه به متن

مفروض این نوشتار این است که دین اسلام اساساً متن‌محور است و هیچ مسلمانی نمی‌تواند یکسره خود را از متن آزاد سازد و خارج و مستقل از متن، مسلمانی کند؛ اما این را هم می‌دانیم که برای قرائت یک متن، روش واحدی وجود ندارد و با روشهای متفاوت نیز، نتایج کاملاً متفاوتی حاصل می‌شود. با توجه به همین نکتهٔ اساسی است که روش‌شناسی در مطالعات دینی اهمیت می‌یابد. برای بازشدن مسیر این مطالعه باید به سه نکته، به ترتیب، توجه کرد:

نکتهٔ اول این است که باید مشخص کنیم که مرادمان از «متن» چیست. متن گاهی به متون مقدس اولیه، یعنی قرآن و سنت پیامبر اسلامﷺ، در نزد عامه، و قرآن و سنت پیامبر اسلامﷺ به‌علاوه سنت ائمهٔ معصومین، در نزد امامیه (قرآن و سنت) اطلاق می‌شود. گاه تفاسیری را که مسلمین از متون مقدس اولیه از خود بر جای گذاشته‌اند نیز دربرمی‌گیرد و حتی گاه علاوه برآن دو، عملکرد مسلمین[1] نیز به آن دو اضافه می‌شود و محل رجوع واقع می‌گردد. پس برای به دست آوردن پیام اسلام ـ که دینی متن‌محور شمرده می‌شود ـ چاره‌ای جز مراجعه به متن نیست، اما برسر اینکه «متن» چیست، در میان دانشمندان مسلمان اتفاق نظر وجود ندارد.

نکتهٔ دوم و مهم دیگر در مطالعهٔ متن این است که آیا برای به‌دست آوردن پیام

---

۱. درخصوص این تقسیم‌بندی ر.ک‌به: مصطفی ملکیان، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۸۱، ص ۳۳۵.

اسلام، به‌ویژه برای عصر کنونی، مجازیم به هر سه منبعِ گفته‌شده مراجعه کرد و از آن بالاتر، برای هر سه به یک اندازه اعتبار و وثاقت قائل باشیم؟ این هم نکته‌ای است که خود، محل بحث و مناقشه است. شاید در ابتدا چنین به نظر آید که مسئله کاملاً روشن است، چون به نظر می‌رسد اعتبار و وثاقت متن به همان ترتیبی که گفته شد به نسبت کاهش می‌یابد؛ یعنی اسلام به معنی قرآن و سنت از بیشترین اعتبار، و اسلام بدین معنی که هر مسلمانی امروزه دیدگاهها و عملکرد خود را اسلام بنامد، از کمترین اعتبار برخورداراست! اما می‌بینیم که درعمل واقعاً چنین نیست؛ چون برای فهم اسلام به معنی قرآن و سنت، از اسلام به معنی تفاسیر و دیدگاههای فقها و دانشمندان گذشته، و گاه از اسلام به معنی دیدگاهها و عملکرد امروزین مسلمانان استفاده می‌شود و تأثیری که باید بگذارد، می‌گذارد؛ یعنی صرف اعتبار قائل شدن برای متن اولیه، مشکل ما را حل نمی‌کند؛ زیرا آنچه را که از متن اولیه می‌فهمیم سخت درگرو سنت است. بنابراین، با اعتبار قائل شدن به متن اولیه، درواقع به فهمی از آن، اعتبار داده‌ایم که از رهگذر مراجعه به سنت حاصل شده است و نه اصل متن اولیه. هنوز بین مسلمانان برسر اینکه از یک سو باید برای فهم معتبرکتاب به سنت مراجعه نمایند، ولی از سویی دیگر برای اعتبار سنت باید آن را با کتاب بسنجند، مناقشه است، چون علی‌الظاهر، این روش آنها را با دور باطل مواجه می‌کند. به‌هرروی، یکی از عوامل مؤثر بر فهم ما در اخذ پیام اسلام، منبع و مرجعی است که به این منظور به آن رجوع می‌کنیم و آن را معتبر و موثق می‌شماریم. همین معنا را در نزد ابوزید در قالب این پرسش بنیادین که «نص چیست؟» می‌یابیم. نصر حامد ابوزید، قرآن‌پژوه معاصر مصری، کتابی دارد با عنوان **مفهوم‌النص** که معنا و مفهوم آنچه را در میراث اسلامی به «نص» شناخته می‌شود، از دلِ همان میراث جستجو می‌کند. منظورم از طرح این نکته این بود که اگر بتوانیم بر سر متن نیز توافق بکنیم، هنوز باید بر سر اینکه معنا و مفهوم نص چیست، تأملاتی جدی داشته باشیم و مسئله را تمام‌شده تلقی نکنیم.

تأمل در همین مسئله، ابوزید را به درکی کاملاً متفاوت از متن قرآنی کشاند و آن را به‌عنوان متنی فرهنگی ـ تاریخی پذیرفت.[۱]

نکتهٔ سوم هم اینکه، تجربهٔ تاریخی ما نشان داده است که با روشها[۲] و رویکردها[۳] و پیش‌فهمها[۴] وانتظاراتِ متفاوت، پیامهای متفاوتی از متون و منابع واحد به دست می‌آید. بنابراین، پرسش مهم‌تر به منظور به‌دست آوردن پیام اسلام در عصر کنونی این است که از خود بپرسیم: با کدام روش، رویکرد و پیش‌فهم می‌خواهیم به بازخوانی متون مقدس و میراث گذشتگان بپردازیم؟

مهم‌ترین عامل تأثیرگذار بر روشها، رویکردها و پیش‌فهمهای متفکران اسلامی در بازخوانی متون مقدس و میراث گذشتهٔ خود، «مدرنیته»[۵] با همهٔ مبانی و لوازم آن بوده است. این تأثیر به حدی بوده است که دسته‌ای از متفکران مسلمان را از پیکرهٔ رسمی، یکسره جدا کرده است. متفکران مسلمان را با توجه به همین عامل ـ میزان تأثیرپذیری یا عدم تأثیرپذیری از تمدن جدید ـ می‌توان به دو دستهٔ کلانِ: «متفکران مسلمان سنتی» و «متفکران مسلمان مدرن» طبقه‌بندی کرد.

منظور از متفکر مسلمانِ سنتی، کسی است که یا اساساً متوجه مدرنیته غرب نشده و همچنان با فضای سنتی مأنوس است و یا اگر هم آن را درک کرده است، آن را به‌عنوان یک واقعیت تأثیرگذار و اجتناب ناپذیر نمی‌پذیرد. درون این جریان، طیفهای مختلفی را می‌توان سراغ گرفت. نصر حامد ابوزید، معتقد است که بخشی از این جریان اندیشه‌گرانی هستند که با مرجع قرار دادن سنت گذشتهٔ اسلامی به‌صورت افراطی و تقدم سنت گذشته بر حال، سیالیت و واقعیت دوران معاصر را از آن سلب

---

۱. نصر حامد ابوزید، «تأویل، حقیقت و نصّ قرآنی» (گفتگو)، ماهنامهٔ کیان، سال دهم، شمارهٔ ۵۴، مهر ـ آبان ۱۳۷۹.

2. Method
3. Approach
4. Preconception
5. Modernity

نموده است . همچنین این جریان با اعتقاد برحاکمیت متون دینی و ماندن در معنای لفظی این متون، نه تنها قابلیت بازسازی و توسعهٔ دلالی متون را برای تمامی عصرها از آن سلب نموده، بلکه این تلقی، موجب تمامیت‌گری متن دین و تبعاً افراد خاص، که مفسران آن باشند، می‌گردد. در میان متفکران سنتی، گروه دیگری هم وجود دارند که گرچه دنیای مدرن را درک کرده‌اند و سعی دارند تفسیر جدیدی از اسلام ارائه کنند و آن را با واقعیتهای مدرن امروزین مطابقت دهند، اما تلقی این جریان به رویکردی منفعت‌طلبانه، تحمیلی و تلوینی می‌انجامد که در بنیاد، چندان تمایز و فاصله‌ای با جریان مقابل خود پیدا نمی‌کند.[1]

اما متفکر مدرن مسلمان، کسی است که اگر نگوییم، کلیت مدرنیته را ـ چون به‌هرحال نقدهایی بر آن دارند ـ قبول کرده است، می‌توان گفت که آن را ـ حداقل ـ به‌عنوان یک واقعیت تأثیرگذار و اجتناب ناپذیر، جدی می‌گیرد. حتی شاید بتوان گفت که این طیف، بیش از آنکه مبانی دنیای مدرن را از سر «مصلحت» پذیرفته باشد، از سر «حقانیت» پذیرفته است.

جالب آنکه هر دو طیف، دغدغه بنیادین کاملاً مشترکی دارند و آن این است که هر دو با خود می‌اندیشند که ما در این عصر چه بکنیم تا از خداوند اطاعت کرده باشیم؟

برای به دست آوردن پاسخ این پرسش و دغدغه ، هر دو گروه به متن و میراث گذشته مراجعه می‌کنند؛ اما دستهٔ اول ازآنجایی‌که درسطح مبانی، روشها و پیش‌فهمها، همچنان سنتی می‌اندیشند و وارد دنیای مدرن نشده‌اند، امروز هم همان پیامی را از متن می‌فهمند که گذشتگان می‌فهمیدند. بنابراین، کار آنها بسیار ساده است و با این روش، سر از «شکل‌گرایی دینی» ـ در عرصهٔ کلامی ـ و «بنیادگرایی دینی» ـ در عرصهٔ سیاسی ـ در می‌آورند. نهایتاً اگر بنا به ضرورتهایی موردی و موقتی، نیاز به فهم تازه‌ای هم داشته

---

۱. ابوزید، نصر حامد، نقد گفتمان دینی، حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ اول، تهران: انتشارات ادآوران، ۱۳۸۳.

باشند، به‌ندرت و در نهایت احتیاط و به‌صورتی حداقلی در «فروع» اجتهاد می‌کنند. ولی دستهٔ دوم با ورود به دنیای مدرن، خود و دنیای خویش را چنان در معرض تغییر و تحولی بنیادین احساس می‌کنند که مبانی، روشها و پیش‌فهمهایشان دستخوش تغییر می‌شود و تحت تأثیر آنها به بازخوانی متن روی می‌آورند. نوآوری این دسته، موردی، موقتی و به‌صورت حداقلی و نیز در فروعات نیست، بلکه آنها با روشها و رویکردهایی متفاوت در پی «اجتهاد در اصول» هستند و همه‌چیز را از بیخ و بن و به‌صورتی فراگیر تغییر می‌دهند. رویکرد دستهٔ اول را می‌توان رویکردی «سنت‌گرایانه» و رویکرد دستهٔ دوم را رویکردی «تجددگرایانه» نامید.

تجددگرایان مسلمان قبل از هر چیز به نقد اصول موضوعه و روشهای سنت‌گرایان مسلمان می‌پردازند. آنان در رهگذر این نقد و کاربست روشهای تجددگرایانهٔ خود، به فهمی کاملاً متفاوت از فهم رسمی و سنت‌گرایانه از اسلام می‌رسند. مثلاً عبدالمجید الشرفی، نواندیش تونسی، با تجدید نظر در «اصول موضوعة»، فقه موجود و نیز با نقادی منابع چهارگانهٔ فقهی، در فهم پیام اسلام، تحولی بنیادین ایجاد می‌کند؛[1] و کسی همچون ابوزید با رویکردی هرمنوتیکی و جستجوی معنای متن،[2] درک متفاوتی از «نص» به‌دست می‌آورد و پروژهٔ خود را سامان می‌دهد. علی عبدالرزاق مصری، بین شأن دینی پیامبر اسلام و شأن سیاسی آن حضرت فرق می‌نهد و به غیر دینی بودن حکومت در اسلام می‌رسد؛[3] و محمد سعید عشماوی با مبنا قرار دادن این اصل که: «خداوند می‌خواست که اسلام دین باشد، اما آدمها از آن، سیاست ساختند»،[4] به

۱. عبدالمجید الشرفی، عصری‌سازی اندیشهٔ دینی، محمد امجد، چاپ اول، تهران: انتشارات ناقد، ۱۳۸۲.

۲. نصر حامد ابوزید، معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآن، مرتضی کریمی‌نیا، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.

۳. علی عبدالرازق، الاسلام واصول‌الحکم، تونس: دارالجنود للنشر، الاولی، ۱۹۹۳.

۴. محمد سعید عشماوی، اسلام‌گرایی یا اسلام، امیر رضایی، چاپ اول، تهران نشر قصیده‌سرا، ۱۳۸۲، ص ۱۷.

بازخوانی متن قرآن می‌پردازد؛ اما همین پیش‌فهم او مانع از آن می‌شود که بر خلاف فهم سنت‌گرایانه، از متن اسلام، پیام سیاسی خاصی بفهمد.

در حوزهٔ ایرانی، متفکرانی همچون، محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش، از دستهٔ دوم به شمار می‌آیند. این گروه نه همچون سنتیها، شریعت‌گرایان و شکل‌گرایان دینی، بازگشت به میراث گذشته را تجویز می‌کنند و نه در پی تطبیق میراث گذشتهٔ دینی با اصول دنیای مدرن‌اند، بلکه با رویکردی نقادانه به سنت، در پی درکی خاص از میراث گذشته‌اند و به قول ع.فیلالی:

«تلاش می‌کنند که اصول مرکزی و اصلی اخلاق اسلامی را از سازگاریهای تاریخی جدا کنند که محافظه‌کاران آنها را به‌عنوان چیزی مقدس حفظ کرده‌اند».[1]

سه نظریهٔ «عقلانیت و عدالت زمانه»، «تفکیک عرضی و ذاتی دین» و «تفکیک اسلام مکی و اسلام مدنی» سه نظریه و رویکردی هستند که محصول آنها فهمی کاملاً متفاوت از اسلام است.

نظریهٔ عقلانیت و عدالت زمانه

آیا «عقلانیت»[2] مقوله‌ای ثابت، فراتاریخی و فرافرهنگی است یا مقوله‌ای متغیّر، تاریخمند و فرهنگی؟ «عدالت» چطور؟ مراد از این پرسش، مصادیق عقلانیت و عدالت نیست که در آن، شاید کمتر کسی را بتوان یافت که قائل به ثبات باشد، بلکه مراد مفهوم عقلانیت و عدالت و ملاکها و شاخصهای آنهاست. این دیدگاه را، که عقلانیت و عدالت را مقوله‌ای عصری و حتی فرهنگی می‌داند، نظریهٔ عقلانیت و عدالت زمانه

---

۱. عبدو فیلالی انصاری، سنت اصلاح طلبی در اسلام، علی‌محمد طباطبایی، روزنامهٔ ایران، ۱۳۸۳/ ۱۰/۸، ص ۸.

2. Rationality

می‌نامیم. محمد مجتهد شبستری از جمله نویسندگانی است که نه تنها مدرن شدن را اجتناب‌ناپذیر می‌داند، بلکه دینداری به مقتضای نظامهای برآمده از مدرنیسم را به عدالت و اطاعت از فرمان الهی نزدیک‌تر می‌یابد. یکی از ـ و شاید مهم‌ترین ـ تفاوتهای دنیای سنت و مدرن در نگاه او این است که دنیای سنت «تکلیف‌مدار» بود، ولی دنیای مدرن «حق‌مدار» است. بنابراین، او مسلمانی را در گذر از «زبان تکلیف» به «زبان حق» می‌داند. وی در ارتباط با این نظریه، می‌گوید:

«منظورم از جایگزین کردن زبان حق به جای زبان تکلیف این است که در عصر حاضر مؤمنان باید مباحث حکومت و سیاست را این گونه آغاز کنند که می‌خواهند حقوق انسانی همهٔ انسانها صرفاً از آن نظر که انسان هستند مراعات شود و این یعنی سازماندهی همهٔ نظامهای اجتماعی بر اساس حقوق بشر ... و نه تنها سازگاری آن با مسلمانی را به شرط عدول از فتواهای گذشتگان به وضوح نشان داده‌ام، بلکه روشن ساخته‌ام که مقتضای مسلّم مسلمان زیستن ما در عصر حاضر و وفاداری ما به رسالت پیامبر گرامی اسلام همین است که حقوق بشر را بپذیریم و آن را اساس سازماندهی اجتماعی خود قرار دهیم».[1]

وی این تفکر دین‌شناسی خود را از «تجربهٔ دینی» شروع می‌کند[2] و معتقد است:

«در آغاز جوهر دینداری عبارت بود از گونه‌ای سلوک یا تجربهٔ دینی».[3]

---

۱. محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳، ص۶۹.

۲. همان، ص ۸۰

۳. محمد مجتهد شبستری، «پلورالیسم دینی» (میزگرد)، ماهنامهٔ کیان، سال پنجم، شمارهٔ ۲۸، آذر-بهمن ۱۳۷۴، ص ۲۰.

شبستری، به‌عنوان یک نمونه، تأکید دارد که:

«اگر از من سؤال کنند که اصل و اساس دین اسلام بر چه مبتنی است؟ می‌گویم: بر تجربهٔ دینی انسانها».[۱]

و نیز اضافه می‌کند که:

«هیچ تجربه‌ای بدون تعبیر نیست و وقتی تجربه درتعبیر می‌آید از فرهنگ متأثر است».[۲]

با وجود این، طبیعی است که به نگاه ثابتی به دین اعتقاد نداشته باشد و دینداری مطلوب را در هر عصری متناسب و یا برآمده از تجربهٔ دینی دینداران در همان عصر بداند و از آن بالاتر، معتقد شود که اگر غیر از این باشد، از خداوند اطاعت نکرده‌ایم.

بر اساس این نظریه، انحصار دین مبتنی بر یک نوع نگاه دینی ثابت نیست و نمی‌توان گفت فقط یک نوع نگاه دینی ثابت وجود دارد که اگر آن نگاه در همهٔ اعصار وجود داشته باشد دین هست و اگر آن نگاه وجود نداشته باشد دین نیست. نگاههای دینی در اعصار مختلف می‌تواند متفاوت باشد. به نظر شبستری شاید وجه مشترک همهٔ نگاههای دینی در عصرهای مختلف این است که انسان از خود و جهان فراروی می‌کند و مایل است به تجربه‌های واقعیت یا واقعیتهای متعالی دست پیدا کند. سازوکارها، مقدمات و آثار این امر در عصرهای مختلف کاملاً متفاوت است. این فراروی در عصر مدرنیته هم وجود دارد؛ ولی او همواره می‌تواند دغدغهٔ اطاعت از امر و نهی خدا را داشته باشد؛ به این معنا که بپرسد در دنیایی با این خصوصیات، انتخاب کدامین سازمان حکومتی، اجتماعی و اقتصادی و کدامین سیاستها و برنامه‌ها، انجام وظیفهٔ او را در برابر خداوند بهتر تحقق خواهد بخشید. نهایت چیزی که چنین انسانی می‌تواند بگوید این است که خداوند از من می‌خواهد در سیاست و حکومت آنچه به نفع انسانیت و عدالت تشخیص می‌دهم انتخاب

---

۱. همان، ص ۲۴.

۲. همان.

کنم. بیش از این از من خواسته نشده است، چون بیش از این نمی‌دانم و نمی‌توانم.[۱]

اینکه درعصر نزول وحی، احکام و فرمانهایی ناظر به عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی نازل شده و حتی نظامهای سیاسی و اجتماعی نیز متناسب با آنها در جامعهٔ اسلامی شکل گرفته است، جای شک و تردید نیست؛ اما این نظریه به ما می‌گوید که از یک سو آن قضایا را نمی‌توان قضایای حقیقیه تلقی کرد و ذات ثابتی برای آنها قائل شد و از سویی دیگر، جهان ما ذاتاً دگرگون شده است:

«طرفداران قرائت رسمی... می‌گویند قضایای مربوط به احکام که در قرآن مجید یا در سنت پیامبر، حتی در باب معاملات و سیاست آمده، قضایای حقیقیه هستند نه قضایای خارجیه و به این علت در آن ابواب از ذات موضوع (گرچه منظور ذات اعتباری باشد) و ذات حکم سؤال می‌کند و می‌گوید اگر ذات موضوع این است، پس حکم هم این است. آنها این احکام را چیزی بیش از احکام مربوط به واقعیت موجود در حجاز تلقی می‌کنند. این احکام را احکام ابدی موضوعاتی تلقی می‌کنند که یک ذات ثابت دارند و می‌توان احکام ثابتی برای آنها صادر کرد و مصالح مفروض دائمی واقعی غیر قابل تغییر را تأمین نمود. این نگرش مبتنی بر فرض ذات که از تفکر یونانی به ارث مانده، بر تمام علم فقه مسلط شده است. طرفداران قرائت رسمی با این پیش‌فهمها و پیش‌فرضها قرائت ارتدوکس را مطالعه می‌کنند، درحالی‌که اگر آن قرائت ارتدوکس را امروز با روش پدیدارشناسی تاریخی و با در نظر گرفتن تئوریهای فلسفه زبان عصر حاضر مطالعه کنند، نتیجه و نظر دیگری دربارهٔ آن قرائت به‌دست می‌آید و معلوم می‌شود که

---

۱. محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، پیشین، صص ۶۷- ۷۰.

احکام معاملات و سیاسیات تاریخمند بوده است؛ آن احکام قضایای حقیقیه نبوده‌اند، بلکه قضایای خارجیه بوده‌اند و مصالح موقت آن عصر و محیط را تأمین می‌کرده‌اند و اصلاً غیر از این ممکن نبوده است».[1]

بنابراین، چنانچه امروز به آن متون نظر کنیم برای ما ـ به‌ویژه در حوزهٔ سیاست و اجتماع ـ مدلولی جز «عدالت و رحمت» ندارد:

«به نظر من، پیام سیاسی و اجتماعی دین اسلام این است که عدالت باید تحقق پیدا کند. پیام سیاسی دین به ترغیب اخلاقی انسانها به تعقیب عدالت و به تعبیر دیگر، ترغیب انسانها به تفکیک نکردن سیاست از اخلاق و رعایت اخلاق در سیاست است».[2]

اما آیا عدالت، مفهومی فرازمانی و ثابت است یا مفهومی عصری و سیال؟ چنانچه اشاره شد، طبق این نظریه: «عدالت را باید در هر عصری تعریف کرد، تفسیر ثابتی از عدالت نداریم، تعریف عدالت در هر عصری به خود انسانها واگذار می‌شود ...».[3]

بنابراین، آنچه در متون اولیه و میراث گذشتهٔ اسلامی تجلّی کرده، متناسب با عقلانیت عصر خود بوده است نه آنکه شکل و ساختاری برای همهٔ اعصار و قرون باشد. آنچه در قالب شریعت و تفسیر در نزد گذشتگان هم شکل گرفته است، چیزی غیر از تفسیر آنها براساس پیش‌فهمها، علایق و انتظارات مفسران وحی اسلامی نبوده است.[4]

این نظریه، مسئله بنیادی‌تری را هم مدعی است و آن اینکه چون جامعهٔ انسانی ذاتاً متحول و متغیر است، اساساً ممکن نبود که اسلام ساختار و نظام سیاسی جاودانه‌ای

---

۱. همان، صص ۷۳-۷۴.

۲. همان، ص ۸۰.

۳. محمد مجتهد شبستری، نقدی برقرائت رسمی از دین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۵۱۰.

۴. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح‌نو، ۱۳۷۵، ص۷.

تأسیس نماید،[1] زیرا ساختار ذاتی اسلام یک ساختار باز است؛ نظام تفکر دینی اسلام در آغاز یک نظام تفکر باز بود، نه یک سیستم تفکر بسته.[2] به عبارت دیگر:

«دین اسلام آن‌طور که در بسط تاریخی، خودش را نشان داده است، نظامهایی که در همهٔ عصرها بتوان با آن زندگی کرد، نداشته است و هیچ دینی نمی‌تواند چنان نظامهایی داشته باشد و اصلاً چنین دعوایی معقول نیست و فقدان چنین نظامهایی برای هیچ دینی و از جمله دین اسلام نقص نیست».[3]

چرا چنین چیزی ممکن و معقول نیست ؟ چون:

«در عصر مدرنیته دامنه انتخابهای انسان بسیار گسترده شده و انتخاب جای تن دادن به تقدیر و سرنوشت را گرفته است ... این انتخاب، انتخاب میان حق و باطل یا میان درست و نادرست نیست، بلکه یک انتخاب از میان انتخابهای متعددِ ممکن است که هر یک از آنها برای خود دلایلی دارد و بنابراین، انتخاب یکی از آنها هرگز نمی‌تواند با قاطعیت انجام شود، بلکه فقط با ترجیح دلایلی بر دلایل دیگر صورت می گیرد ... انتخاب در ذات خود چیزی است که نمی‌توان نوع معینی از آن را به کسی تکلیف کرد ... { در دنیای مدرن} تکلیفها و مراعاتهای الزامی منطقاً پس از حقوق بشر مطرح می‌شوند ... و نه بالعکس ... امروز مسلمانان هم با قانون اساسی زندگی می کنند و این یعنی انتخاب نوع زندگی سیاسی. اصلاً بنیادهای

---

۱. محمد مجتهد شبستری، نقدی برقرائت رسمی از دین، پیشین، صص ۱۰۵- ۱۰۶.

۲. همان ، ص ۹۴.

۳. محمد مجتهد شبستری، «قرائت رسمی از دین، بحرانها، چالشها، راه حلها» (گفتگو)، راه نو، سال اول، شمارهٔ ۱۹، شهریور ۱۳۷۷، ص ۱۸.

زندگی سیاسی مسلمانان هم عوض شده است. نسبت اسلام با سیاست و حکومت را باید در متن چنین آگاهی و واقعیتی بازجست و تعیین کرد.[۱]

از اینجاست که این نظریه در بعد سیاسی با همهٔ اشکال نظامهای سیاسی مطرح‌شده از سوی طرفداران قرائت رسمی در ایران، به تقابل می‌افتد و به این نتیجه می‌رسد که:

«در عصر ما دموکراسی تنها شکل مشروع حکومت است و عدول از آن، نادیده گرفتن آزادیهای انسان از سوی حکومت و نهایتاً خشونت‌گرایی و تئوریزه کردن آن است».[۲]

شبستری «فهمیدن» را گونه‌ای شناخت می‌داند و کاملاً وابسته به «افق تاریخی» مفسر. بنابراین، وقتی با ورود انسان به عصر مدرن، افق تاریخی او تغییر می‌کند، طبیعی است که فهم او نیز دگرگون شود.[۳] «دانش هرمنوتیک»[۴]، که به معنی «استناد تفسیر و فهم متون بر پیش‌فهمها، علایق و انتظارات مفسر» است، از همین‌جا پیدا می‌شود. شبستری با روی آوردن به روش هرمنوتیکی، دقیقاً درمقابل روش «سمنتیکی»[۵] قرار می‌گیرد و می‌گوید:

«هیچ کس بدون تفسیر، هیچ معنایی را نمی‌فهمد».[۶]

رویکرد دین‌شناختی که این نظریه خود را وامدار آن می‌داند، رویکردی وجودی و دردمندانه است نه رویکردی صرفاً علمی و ابژکتیو. شبستری مطالعهٔ دین را آنگاه که به‌عنوان امری یکپارچه، متنی واحد و «یک خطاب» می‌نگرد با رویکردی

---

۱. محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، صص ۶۲- ۶۶.

۲. همان، ص ۷۵.

۳. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، پیشین، ص ۱۴.

4. Hermeneutics

5. Semantic

۶. همان، ص ۱۵.

پدیدارشناختی تاریخی شروع می‌کند و بی‌آنکه عقلانیت انتقادی و ابزاری را نادیده بگیرد، به «هرمنوتیک وجودی» می‌رسد.

«در این روش شما یک حادثهٔ رویارویی را تجربه می‌کنید که در حال پدید آمدن است و ذاتیات و عرضیاتی دارد ... قرآن مجید باید به‌صورت یک خطاب واحد مطالعه شود که ذاتیات و عرضیات و به عبارت دیگر «معنای مرکزی» و «معناهای فرعی» دارد. اگر این‌گونه مطالعه شود، احکام اقتصادی و یا عبادی نشأت‌گرفته از قرآن مجید تافتهٔ جدابافته‌ای دیده نمی‌شود. آنها احکامی مربوط با زمان خود دیده می‌شوند که در خدمت القای معنای مرکزی متن وحیانی هستند (مثلاً القای توحید)». [1]

بر اساس این نظریه، هرآنچه در دنیای گذشتهٔ مسلمانی ما بوده با عقلانیت آن اعصار و قرون هماهنگی داشته و تمام تفاسیر و فتاوایی هم که در اعصار گوناگون پیدا شده متناسب با پیش‌فهمها، علایق و انتظارات متفکران وحی اسلامی بوده است.[2] بنابراین، نهایت مدلول آنها برای امروز ما این است که به عقلانیت عصر خود وفادار باشیم و بنگریم که کدام نظام سیاسی و اجتماعی امروز به عقلانیت و عدالت نزدیک‌تر است. با این نگرش، هم «حقوق بشر» و هم «دموکراسی» را نه به‌عنوان یک «مصلحت»، بلکه به‌عنوان یک «حق» می‌توان پذیرفت:

«ما در این عصر موظف هستیم با ترتیب اثر دادن به آن دلالت متناسب با واقعیات اجتماعی و سیاسی و صنعتی و معرفتی عصر حاضر، آن‌چنان سیستم جزایی و سیستم حکومتی تأسیس کنیم که برآورندهٔ اهداف «عدالت و رحمت» در عصر ما باشد ، اگر چنین

---

۱. محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، پیشین، صص ۸۸-۹۰.

۲. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، پیشین، ص ۷.

کنیم از خداوند اطاعت کرده‌ایم».[1]

دیدیم که این نظریه با پذیرفتن عقلانیت و عدالت به‌عنوان مقولات عصری و زمانی، در پی فراهم آوردن بسترهای تئوریک برای رسیدن به معرفتی عصری از دین- به‌طور اعم- و درکی عصری از پیام سیاسی اسلام- به‌طور اخص- است.

نظریهٔ تفکیک ذاتی و عرضی دین

نظریهٔ دیگری که به‌مثابهٔ یک روش در فهم پیام سیاسی اسلام مطرح شده، نظریهٔ ذاتی و عرضی دین است. این نظریه به‌نحو پراکنده و نه در قالب و زبانی تئوریک، در نزد برخی از متفکران وجود داشته است؛ اما عبدالکریم سروش شاید اول کسی باشد که به آن، نظم و نسقی تئوریک داد. عبدالکریم سروش نیز دنیای مدرن را علی‌رغم انتقاداتی که به آن دارد، پذیرفته است، به‌طوری‌که دین‌شناسی او را می‌توان دین‌شناسی تجددگرایانه نام داد. اگر روش شبستری را «هرمنوتیکی»[2] بدانیم، روش سروش «معرفت‌شناختی»[3] است.

دکتر سروش با نگارش کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، در واقع پروژه‌ای را شروع کرد که وجوه قدسی دین را از وجوه بشری آن بازشناساند. در نظریهٔ قبض و بسط تئوریک شریعت، «دین» را از «معرفت دینی» متمایز کرد[4] تا نشان دهد که چگونه می‌توان فهمی سیال، بشری و عصری از دین به دست آورد. اما در گام بعدی به سراغ اصل دین رفت، نه معرفت دینی و بنا به تعبیر خودش، جلد دومی برای قبض و بسط

---

۱. محمد مجتهد شبستری، «بستر معنوی و عقلانی علم فقه»، ماهنامهٔ کیان، سال نهم، شمارهٔ ۴۶، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸، ص ۱۰.

2. Hermeneutic
3. Epistemologic

۴. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۳.

نوشت به نام **بسط تجربهٔ نبوی**[1]. در این اثر، وی نشان می‌دهد که چه چیزی از دین، بشری و چه چیزی از آن، الهی و قدسی است. وی در مقالهٔ «بسط تجربهٔ نبوی» سیالیت، تکون و تحول تاریخی آن را چنین بیان می‌کند:

> «این دینی که ما به نام اسلام می‌شناسیم، یک‌بار و برای همیشه بر پیامبر نازل نشد، بلکه به‌تدریج تکون پیدا کرد و دینی که تکون تدریجی دارد، حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت».[2]

نظریهٔ «ترجمهٔ فرهنگی دین» از همین مبانی برآمد. یکی از مهم‌ترین نظریه‌هایی که بیش از همه به مسئله بازفهمی متون مقدس و میراث گذشته متناسب با مقتضیات هر عصر و فرهنگ مربوط می‌شود، همین نظریه است که در مقالهٔ «ذاتی و عرضی در ادیان» تشریح گردیده است.[3] مهم‌ترین و اساسی‌ترین مبنای نظریهٔ «ترجمهٔ فرهنگی دین» پذیرفتن این نکته است که شئونات و تعلیمات دین به دو دستهٔ شئون و تعلیمات «ذاتی» و «عرضی» تقسیم می‌شوند. این نظریه و دیدگاه گرچه سخت تحت تأثیر تعلیمات متفکرانی چون شاه ولی‌الله دهلوی ـ مسلمان نوانديش قرن هجدهم هندوستان ـ در کتاب **حجة‌الله‌البالغه** قرار دارد، ولی اول بار به شکل آشکار و تئوریزه‌شده، سروش در مقاله‌ای با عنوان فوق، آن را ارائه کرد. چنانچه خواهیم دید، این نظریه بیش از هرچیز شامل متن مقدس اولیه، یعنی قرآن می‌شود. طبق این نظریه: آنچه به‌نام وحی در قرآن تجلی کرده است، قابل تفکیک به ذاتی و عرضی است.

منظور از «عرضی‌ها آنها هستند که می‌توانستند به‌گونه‌ای دیگر باشند، برخلاف ذاتی‌ها». زبان عربی، فرهنگ اعراب، مفاهیمی که مورد استفادهٔ شارع قرار گرفته‌اند، حوادث تاریخی واردشده در کتاب و سنت، پرسشهای مؤمنان و مخالفان و پاسخهای

---

۱. عبدالکریم سروش، **بسط تجربهٔ نبوی**، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.

۲. عبدالکریم سروش، «بسط تجربهٔ نبوی»، **ماهنامهٔ کیان**، سال هفتم، شمارهٔ ۳۹ آذر و دی ۱۳۷۶، ص ۷.

۳. این مقاله ابتدا در نشریهٔ کیان، شمارهٔ ۴۲ و سپس در کتاب **بسط تجربه نبوی** منتشر گردید.

وارده به آنها، احکام فقه و شرایع دینی، جعلها و وضعها و تحریفاتی که مخالفان در دین کرده‌اند، توانایی و وسع مخاطبان دین، همه از عرضیات دین‌اند.[۱] به این معنی که می‌توانستند به‌گونه‌ای دیگر باشند، بدون اینکه ذاتیات دین تغییر کند. اما منظور از ذاتیات دین به این است که:

«۱. آدمی خدا نیست، بلکه بنده است (اعتقادات) ۲. سعادت اخروی مهم‌ترین هدف زندگی آدمی و مهم‌ترین غایت اخلاق دینی است (اخلاق) ۳. حفظ دین و عقل و جان و نسل و مال، مهم‌ترین مقاصد شارع در حیات دنیوی است (فقه)».[۲]

اما چگونه می‌توان، ذاتی را از عرضی بازشناخت؟ شیوه‌ها و راهکارهای عمده‌ای برای تمیز ذاتیات دین از عرضیات آن وجود دارد:

«اینک پای‌افزارها و چشم‌افزارهای بایسته را برای ورود در صحنهٔ دین و نگاه بر صفحهٔ دین در اختیار داریم: نظر به تکون تدریجی و تاریخی دین، و متون دینی و شکستن و شرحه‌شرحه کردن ساختمان استخوانی‌شدهٔ آن[۳] و طرح شرطیات کاذبة‌المقدم و خلاف واقع[۴] و استقراء مقاصد شارع و استنباط علل‌الشرایع و کشف وسایط و وسایل دوران تکون دین و حوادث دخیل در آن و تنقیح و تدوین انتظارات خویش از دین و آزمودن جانشین‌پذیری و جانشین‌ناپذیری عناصر و اجزای شریعت، شیوه‌ها و راهکارهای عمدهٔ تمیز ذاتیات دین از عرضیات آن‌اند».[۵]

---

۱. عبدالکریم سروش، «ذاتی و عرضی در دین»، ماهنامهٔ کیان، سال هشتم، شمارهٔ ۴۲، خرداد و تیر ۱۳۷۸، ص ۴.

۲. همان، ص ۱۹.

3. Deconstruction

4. Counter Factuals

۵. همان، ص ۱۰.

با تأمل در عبارت اخیر، به‌خوبی می‌توان دریافت که چه مبانی و اصولی از پیش برگرفته شده‌اند تا این نظریه، یعنی تفکیک شئونات و تعلیمات دین به عرضی و ذاتی شکل بگیرد: تمایز دین و معرفت دینی، اعتقاد به هویت تاریخی و تدریجی معرفت دینی، بحث انتظارات ما از دین (تأثیر دانش هرمنوتیک)، نقدپذیری معرفت دینی و ...

با مبنا قرار دادن آن اصول و در رسیدن این نظریه، چنین نتیجه می‌توان گرفت که:

«شک نیست که اسلام اگر به جای حجاز، در یونان و هند و روم ظهور می‌کرد اسلام یونانی و هندی، عرضیاتشان که تا عمیق‌ترین لایه‌های هستهٔ مرکزی پیش می‌روند، با اسلام عربی تفاوت بسیار می‌کرد». [1]

گرچه با توجه به عرضیات می‌توان به این نتیجه رسید که اسلام می‌توانست و می‌تواند همان‌گونه که شکل و صورت عربی داشته و دارد، شکل و صورت فرهنگهای مختلف را به خود بگیرد، اما نباید پنداشت که این امر به ذات و حقیقت و روح واقعی دین لطمه‌ای می‌زند و موجب تغییر آن می‌گردد. بنابراین، ترجمهٔ فرهنگی دین:

«یعنی حفظ روح در عین تبدیل جسم؛ یعنی ملاحظهٔ عرفیات و آداب و خلقیات فرهنگهای گوناگون را کردن و مقاصد شریعت را نه شکلاً بل روحاً و معناً حفظ کردن و انتقال دادن». [2]

به مقتضای این نظریه، شکل‌گرایی که امروزه بر دین‌شناسی رسمی ما سایه افکنده و دینداری ما را در گرو تبعیت کامل از نظامهای اجتماعی- سیاسی عصر نزول نهاده است و راه را بر استنباط وظیفهٔ دینی از جمله وظیفهٔ سیاسی- اجتماعی ما، متناسب با اقتضائات عصر و فرهنگ کنونی بسته است، محو می‌گردد. تازه این در صورتی است که باور داشته باشیم آنچه گفتنی بوده گفته شده است؛ اما مسئله وقتی حادتر می‌شود

---

۱. همان، ص ۱۳.

۲. همان، ص ۱۷.

که بپذیریم در دین اموری ناگفته نیز باقی مانده است ـ (شاید به آن دلیل که در آن شرایط، ناگفتنی بوده است !).[۱]

بنابراین، پیام اسلام را نه با تصلّب در همهٔ ظاهر و باطن دین، بلکه با تفکیک ذات آن از عرض آن و بازخوانی و بازسازی عصری و فرهنگی آن، می‌توان شنید و با التزام به این‌گونه تدیّن است که می‌توان ادعا کرد از خداوند اطاعت کرده‌ایم. با این حساب، بحث کسی چون دکتر سروش، جمع و ملازمت میان اسلام دیروز و اقتضائات امروز نیست، بلکه از آن هم فراتر رفته است؛ چنانچه خود دربارهٔ دین و دمکراسی می‌گوید:

«پیداست که سخن از امکان جمع دین و دمکراسی فراتر رفته است، و دامنهٔ مدعا به اقتضا و ملازمت کشیده شده است. دیگر نمی‌گوییم حکومت دینی می تواند دموکراتیک باشد، می‌گوییم نمی‌تواند دموکراتیک نباشد!».[۲]

نظریهٔ تفکیک اسلام مکی و اسلام مدنی

اسلام کنونی، الگوی خود را از «اسلام مدنی» اخذ کرده است. پیام سیاسی‌ـ اجتماعی اسلام که توسط عالمانی سنتی عرضه می‌شود، تماماً برآمده از الگوی مدنی رسالت پیامبرﷺ است؛ اما اگر بتوان در مقابل اسلام مدنی، از الگوی دیگری به‌نام «اسلام مکی» سخن گفت، بر فهم و معرفت دینی ما چه خواهد گذشت؟ کسی که از همه برجسته‌تر و منسجم‌تر بر این تفکیک پای فشرد و سامانی به آن داد و از دل آن فهمی کاملاً جدید از رسالت پیامبرﷺ اخذ نمود و با این کار، روشی را برای درک پیام امروزین اسلام پیش روی ما گذاشت، محمد طه بود.

محمود محمد طه، رهبر جنبش «اخوان‌الجمهوریون» سودان، در ۱۹۰۹ میلادی

---

۱. همان، ص ۱۳.

۲. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی، صراط، ۱۳۷۶، ص ۳۲۲.

متولد شد و در ژانویهٔ ۱۹۸۵میلادی به دلیل فعالیتهای سیاسی، به‌ویژه ارائه دیدگاههای نو دربارهٔ اسلام و قرآن، به اتهام ارتداد محاکمه و با امضا و تأیید رئیس جمهور وقت سودان (جعفر نمیری) اعدام گردید. مهم‌ترین اثر وی **الرسالة الثانیة من‌الاسلام** است که حاوی مهم‌ترین نظریه و نگرش اوست.

محمد طه نیز بر «تمدن جدید» وقوف داشت و تا حدودی آن را می‌پذیرفت؛ اما بین «تمدن» و «مدنیت» فرق می‌نهد و تمدن غربی را «تمدن» (الحضاره) می‌داند نه «مدنیت» (المدنیه). وی تفاوت «مدنیت» و «تمدن» را نه «نوعی»، بلکه تفاوتی «مقداری» می‌داند، به این معنی که تمدن را قاعدهٔ هرم و مدنیت را قلهٔ آن در نظر می‌آورد. محود طه معتقد است که تمدن جدید، در واقع تمدنی بیرونی بوده و انسان امروز نیازمند تمدنی درونی است. به نظر او رساندن انسان به مدنیت، از عهدهٔ تمدن غربی برنمی‌آید؛ چون آن تمدن علی‌رغم توفیقات عظیمی که داشته است، در جمع میان «نیاز فرد» و «نیاز جمع» موفق نبوده است. به نظر وی اسلام با رابطهٔ خاصی که میان فرد و جامعه برقرار می‌کند می‌تواند این تناسب را ایجاد کند و «مدنیت جدید» بنا نماید که هم بیرونی و هم درونی خواهد بود.[۱] اما این مدنیت جدید چگونه وتوسط چه کسی یا کسانی قابل تحقق است ؟

عبدالله احمد النعیم از شاگردان بنام متفکر مشهور سودانی محمود محمد طه است که هم‌اینک در آمریکا به سر می‌برد. وی و همفکرانش بیش از سی سال دیدگاههای استادشان را ترویج دادند.

طرفداران نظریهٔ تفکیک اسلام مکی و اسلام مدنی، برآن‌اند که:

«ژرف‌اندیشی و بازبینی عمیق در محتوای قرآن و سنت پیامبر ﷺ

---

۱. محمود محمد طه، رسالة الصلاة، الطبعة السادسة، دیسمبر ۱۹۷۲، (نسخهٔ الکترونیکی: صص: ۴۵-۴۶ www.alfikra.org/books/bk 800.htm) و نیز محمود محمد طه، الرسالةالثانیة من‌الاسلام، چاپ دوم ،باب الاول، (نسخهٔ الکترونیکی: www.alfikra.org/books/bk010.htm)

دو مرحله از رسالت اسلام را برای ما آشکار می سازد: رسالت مکی و مدنی».

رسالت مرحلهٔ نخست، پیام جاوید و اصلی اسلام است که بر کرامت بنیادین همهٔ بشر بدون در نظر گرفتن جنس، نژاد، عقیدهٔ دینی و ... تأکید دارد. این مرحله با مساوی دانستن مرد و زن و آزادی کامل در انتخاب دین و عقیده متمایز می‌شود. در این مرحله، شیوهٔ دعوت به دین، بر اساس استدلال، با دلایل عقلی و جدال نیکو است، بدون آنکه کمترین فشار یا اجباری اعمال شود و چون مشرکین در مقابل این رسالت جهانی و برتر موضع گرفتند و آشکار شد که جامعه به‌عنوان یک مجموعه هنوز آمادگی پذیرش آن را ندارد، مرحلهٔ دوم رسالت پیامبرﷺ که نسبت به شرایط قرن هفتم (میلادی) و محیط مدینه واقعی‌تر بود شروع و احکام آن اجرا شد. بر این اساس، برخی بخشهای رسالت پیامبرﷺ که در شرایط آن زمان قابلیت اجرایی نداشت، معلق شد و به جای آنها اصول عملی‌تر دیگری جایگزین گشت؛ البته باید توجه داشت که جنبه‌های معلق‌شده از اساس و برای همیشه از دین خارج نشد، بلکه تنها اجرای آنها تا فراهم آمدن شرایط مناسب به تأخیر افتاد».[1]

بنابراین طبق این نظریه، رسالت مدنی مناسب انسان قرن بیستم نیست، بلکه آن الگوی شخصی حیات پیامبر اسلام ﷺ و مناسب قرن هفتم و شرایط آن زمان است.[2]

---

۱. عبد الله احمد النعیم، نواندیشی دینی و حقوق بشر، حسنعلی نوریها: تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۱۴.

۲. محمد طه کتابی دارد با عنوان الاسلام برساله «الاولی لایصلح لانسانیه» القرن العشرین (نسخه الکترونی: www.alfikra.org/books/bk015.htm). شایان ذکر است که خود محمد طه رسالت مدنی را رسالت اولی و رسالت مکی را رسالت ثانیه نام می‌دهد؛ اما در آثار احمد نعیم ظاهراً برعکس ←

آنچه در مدینه اتفاق افتاد فرع و آنچه در اسلام مکی گفته آمده اصل است و برخلاف عرف جاری که الگوی مدنی را ناسخ الگوی مکی گرفته‌اند، این نظریه الگوی مکی را ناسخ اسلام مدنی می‌داند؛ چون اصل، ناسخ فرع تواند بود نه بالعکس. این نظریه نیز به تاریخمند بودن متن باور دارد، اما تاریخمند بودن و زمان داشتن آیات بدین معنا خواهد بود که قرن هفتم میلادی را زمان آیات فروع و قرن بیستم را زمان آیات اصول بدانیم ـ یعنی همان آیاتی که در مکه بر پیامبراسلام ﷺ نازل شد، ولی شرایط برای اجرای آنها آماده نبود و اینک درقرن بیستم شرایط آن مهیا شده است و باید به آن بازگشت ـ و فلسفهٔ نسخ نیز همین است. بنابراین، نسخ به معنای الغای کامل آیه نیست، بلکه به معنای تأخیر در حکم آیه است تا زمان و شرایط آن فراهم شود».[1]

بنابراین، طبق این نظریه، رسالت اصلی اسلام همان رسالتی است که در مکه ظهور کرد و آنچه در مدینه پدیدار شد در واقع رسالت ثانوی و فرعی اسلام بود. ازاین‌رو، برای بنای شریعت و فقهی که اصلی و واقعی باشد باید به اسلام مکی بازگشت و آن را مبنای تأسیس شریعت و فقه دوران جدید قرار داد.

اما مخالفان این نظریه معتقدند که حتی اگر این بازگشت درست هم باشد، ما انسانها چنین اجازه‌ای نداریم و این مهم، کار پیامبران است و محتاج به پیامبر است و پیامبری نیز دراسلام خاتمه یافته است. محمد طه برای پاسخ به آنها یادآور می‌شود که آنچه خاتمه یافته «نبوت» است و نه «رسالت».[2] آنان بر این باورند که در عصر کنونی،

→ است، ولی این نام‌گذاری واقعیت نظر آن دو را تغییر نمی‌دهد؛ بلکه نظر هر دو این است که رسالت مکی، رسالت اصلی اسلام و مناسب عصر کنونی است و رسالت مدنی، رسالت فرعی و مناسب عصر پیامبرﷺ بوده است.

۱. احمد النعیم، نواندیشی دینی و حقوق بشر، پیشین، ص ۱۴۴.

۲. محمود محمد طه، الرسالة الثانية من‌الاسلام، پیشین، ص ۸

شریعت سنتی اسلامی با مقتضیات این عصر بسیار ناسازگار است و تاکنون تلاشهای متفکران دینی نیز برای برون‌رفت از این بن‌بستها و ناسازگاریها، موفق نبوده است. عبدالله احمد النعیم دربارهٔ کتاب خود می‌گوید:

«خلاصه می‌توان موضوع کتاب حاضر را تناقض بین التزام دینی به حقوق اسلامی از یک طرف و ناکارآمدی و نارسایی برخی از جنبه‌های آن حقوق از طرف دیگر دانست».[1]

تردیدی نیست که شریعت سنتی تناقضات بسیاری با حقوق اساسی، عمومی و بین‌المللی کنونی دارد . پس بین حقوق عمومی و حقوق خصوصی باید تفکیک کرد؛ چیزی که در شریعت و حقوق سنتی ما انجام نگرفته بود. طرفداران این نظریه نه اینکه صرفاً از سر ضرورت و ناچاری تن به ارائهٔ نظریهٔ خویش داده باشند، بلکه حقوق اساسی و عمومی و بین‌المللی کنونی را در اکثر مواضع به عقلانیت و عدالت نزدیک‌تر یافته‌اند. ازاین‌رو، منطقی می‌بینند که راهی برای خروج از آنچه دینی انگاشته می‌شود، ولی از عقلانیت و عدالت دورتر بوده و درنتیجه ناکارآمد شده است، به سوی حقوق عمومی نوین بیابند که هم دینی باشد و هم کارآمد. این نظریه ما را بدان‌جا رهنمون می‌شود که بپذیریم:

«حقوق عمومی شریعت، همهٔ اصول و قواعد جزئی و تفصیلی آن از طرف خداوند به پیامبر اکرمﷺ وحی نشده است ... و قوانین شریعت را فقهای پیشین ـ به‌صورتی قرادادی ـ با تکیه بر منابع اساسی اسلام که قرآن و سنت است پایه‌گذاری کرده‌اند».[2]

در این نظریه جای این امیدواری هست که بتوان اثبات کرد که:

«حقوق عمومی شریعت، قوانین الهی به معنای ارادهٔ مستقیم و ثابت و لایتغیر

---

۱. همان، ص ۵۷.
۲. همان، ص ۵۷.

خداوندی نیستند، بلکه حقوق موضوعه می‌باشند».[1]

با این حال، این نظریه هیچ تمایلی ندارد که مسلمین از متن شریعت بیرون بروند. محمد طه خود با آشکارگی تمام می‌گوید که ما از نص خارج نشده‌ایم، بلکه از نص قرآنی به نص قرآنی دیگر حرکت کرده‌ایم؛[2] از نصی که مناسب شرایط قرن هفتم بود و در همان شرایط اجرا شد به نصی که از زمان خود جلوتر بود و بنابراین نمی‌توانست در آن شرایط اجرا شود و به ناچار نسخ می‌شد و طبیعی بود که شریعت عمل به آن را نادیده بگیرد،[3] پس چون الگویشان مثل الگوی پیشینیان مبتنی بر منابع اصلی و اولیهٔ اسلام است، حتی اگر در چارچوب شریعت سنتی هم نباشد مهم نیست. اگر شرایط و مقتضیات زمانه را علتی برای پیدایش چنین رویکردی به شمار آوریم که خود نیز چنین معتقدند، نگرش معرفت‌شناسانهٔ آنها نیز دلیل این امر می‌تواند باشد. در این نظریه بین وحی الهی و فهم بشری رابطه‌ای دوسویه وجود دارد و از همین رو این اصرار وجود دارد که:

«شریعت اسلامی ممکن نیست محقق و پیاده شود مگر بر اساس فهم بشری از وحی الهی».[4]

بنابراین، این نظریه می‌تواند مبنا و روشی برای تأسیس شریعت یا حقوق عمومی نوینی باشد که از یک سو برآمده از متون اولیه و مقدس دینی باشد و از سویی دیگر با حقوق عمومی غیر دینی که در دنیای مدرن (حقوق بشری و حقوق بین‌الملل و ...) پیدا شده سازگار باشد. طراحان و طرفدارن این نظریه، این مهم را با استفاده از قانون ناسخ و منسوخ که در فرهنگ اسلامی وجود داشت شدنی یافتند؛ اما آن را نه در فروعات، بلکه در کل دستگاه مسلمانی به‌کار بستند و قرائت رسمی از اسلام را که مبتنی بر الگوی مدنی است،

---

۱. همان، ص ۱۵۹.

۲. محمود محمد طه، الاسلام برساله الاولی لایصلح لانسانیه القرن العشرین، پیشین، ص ۱۶.

۳. عبدالله احمد النعیم، نواندیشی دینی و حقوق بشر، پیشین، ص ۱۵۸.

۴. همان ، ص ۳۱.

منسوخ الگوی مکی اسلام دانستند.

نیازی به توضیح نیست که عمدهٔ فقه سنتی، بلکه اکثریت قریب به تمام احکام فقهی، به‌ویژه در حوزهٔ عمومی شریعت سنتی، برگرفته از مدل حکومت و جامعه پیامبر اکرم ﷺ در مدینه است که اگر آن جامعه فرع بر اصل اسلام (الگوی مکی) قرار گیرد، تغییری اساسی و وسیع در شریعت اسلامی رخ خواهد داد: حکم ارتداد، عدم تساوی حقوق زن و مرد، برده‌داری، جهاد علیه کفار، انحصارگرایی دینی، محدودیتهای دینی آزادی، حق ویژهٔ حاکمیت سیاسی برای گروهی خاص، نظامهای سیاسی-اجتماعی سنتی/ ولایی، مشروعیت الهی حاکمان سیاسی ... که در دنیای مدرن با بنیانهای دموکراتیک این عصر، حقوق بشر، عدالت زمانه، آزادی و عقلانیت مدرن به چالش درآمده دگرگون می‌گردد و حقوق عمومی نوینی تأسیس می‌شود که هم دینی است و هم با واقعیتهای دنیای مدرن سازگار.

به نظر محمد طه جهاد، برده‌داری، تفاوت حقوقی زن و مرد، تعدد زوجات، طلاق، تفکیک زن و مرد جامعه و ... در اسلام اصالت ندارند. مهم‌تر از همه، او در اسلام مکی، آزادی فردی، تساوی اجتماعی (عدالت اجتماعی)، تساوی و برابری اقتصادی (سوسیالیسم) و تساوی سیاسی (دموکراسی) می‌یابد.[1] بنابراین، برای محمد طه، دوران طلایی اسلام در گذشته نیست، بلکه در آینده است که با بازگشت به اسلام مکی محقق خواهد شد و در تطور و تکامل خواهد بود.[2]

جمع‌بندی

اسلام دینی متن‌محور است و مسلمانی بدون تکیه بر متن یا نص شکل نمی‌گیرد. به همین دلیل، هر مسلمانی در اندیشهٔ شکل دادن مسلمانی خویش بر محور متن یا نص مقدس است. این در حالی است که با درآمدن تمدن جدید مغرب زمین و تأثیری که

---

۱. محمود محمد طه، محمود، الرسالة الثانية من الاسلام، پیشین، صص ۱۴۲-۱۶۱.

۲. محمود محمد طه، رسالة الصلاة، پیشین.

بر سایر جوامع گذاشت، زندگی مسلمانان را نیز سامان جدیدی داد و بسیاری از مبانی، پیش‌فهمها و روشهای آنها را دستخوش تغییر و دگرگونی کرد.

نخستین و مهم‌ترین عاملی که متفکران مسلمان را به مدرن و سنتی تفکیک کرد، موضعی بود که آنها در قبال این تمدن جدید و مبانی آن اخذ کردند. بخشی در قبال آن، موضع قبول و پذیرش و بخشی موضع انکار داشته‌اند. اکثر متفکران مسلمان مدرن، نه تنها بسیاری از مبانی دنیای مدرن را از سرِ مصلحت پذیرفته‌اند، بلکه آنها را حق یافته‌اند؛ اما اکثر متفکران مسلمان سنتی، نه تنها، مبانی دنیای جدید را حق نیافته‌اند، بلکه حاضر نشده‌اند که از سرِ مصلحت نیز با آنها کنار بیایند. این اولین منزلگاه متفکر مسلمان مدرن است.

متفکر مسلمان مدرن با قبول بخش زیادی از مبانی دنیای جدید، عصر خویش را یکسره با عصر نزول وحی متفاوت می‌یابد. اینجاست که از خود می‌پرسد: «پیام دین من برای عصر کنونی چیست؟». این پرسش، پرسشی کاملاً مدرن است، پرسشی که برای متفکر سنتی به هیچ روی مطرح نیست، چون برای او یا اساساً بین عصر نزول و عصر کنونی، تفاوتی درک نکرده است، و یا اگر تفاوتی نیز دریافته است، آن را حق نیافته است. بنابراین، برای او پیام یا همان است که بود و یا باید چنین باشد! این منزلگاه دوم متفکر مسلمان مدرن است.

متفکر مسلمان مدرن و نواندیش برای درک پیام عصری دین خود، به این نتیجه می‌رسد که متن دین او نمی‌تواند متنی فرازمانی و فرافرهنگی باشد، بلکه آنچه متن دین و یا نص به شمار می‌آید، محصول فرهنگی و تاریخی است. آنجا منزلگاه سوم است. او در میانهٔ این دغدغه که نباید از متن و نص خارج شود، درعین‌حال، باید پیام عصری متن را استخراج نماید گیر کرده است. او در اینجا محتاج نظریه‌پردازی است تا بتواند بی‌آنکه یکسره نص را منکر شود و به کناری بگذارد، آن را برای عصر کنونی به سخن درآورد. اینجا منزلگاه چهارم است.

آنچه در این مقاله مرور کردیم، در واقع سه نظریه برای بازخوانی «متن دیروز»

برای «درد امروز» بود. صاحب نظریهٔ عقلانیت و عدالت زمانه، مدعی است اعتقاد به عصری بودن عقلانیت و عدالت که می‌توانند اسکلت متن دین به شمار آیند، به‌نحوی گسترده و عمیق، متن دیروز را در فضای امروز به سخن درمی‌آورد و به همهٔ پیام دین سامانی جدید می‌بخشد. با این نظریه، به‌ویژه در حوزهٔ سیاست، پیامی کاملاً متفاوت از آنچه در عصر نزول از همین متن شنیده می‌شود، قابل تحصیل است، بی‌آنکه از نص خارج شده باشیم. نظریهٔ تفکیک ذاتی و عرضی در دین، مدعی است تمام عناصر نزول را از ذاتی و مغز دین می‌زداید و لبّ لباب پیام متن را استخراج و در اختیار عصر کنونی می‌نهد تا لباس این عصر و این فرهنگ را بر تن کند. نظریهٔ تفکیک اسلام مکی از اسلام مدنی نیز، اسلامِ مقتضای عصر نبوی و فرهنگ مدنی را با بازگشت به اسلام مکی وامی‌نهد و آن رسالتی را که با فضای مدرن سازگاری بیشتری دارد، احیا می‌کند.

رویکرد این قلم به این قبیل نظریه‌ها، رویکردی تفکیکی است: تفکیک میان دغدغه‌ها و پاسخها. دغدغه‌ها، محصول واقع‌نگری و دردمندی است، اما پاسخها محصول تلاش فکری است. اولی از جنس فلسفه‌های اگزیستانس و دومی از جنس فلسفه‌های معرفت‌شناختی و تحلیلی است. اولی عمدتاً صدق و کذب‌بردار نیست، اما دومی چنین است. آنچه می‌توان و شاید لازم است در آن، چون‌وچرا کرد و به جرح و تعدیل و اصلاح آن پرداخت، دغدغه‌ها نیست، بلکه پاسخهاست.

فهرست منابع

ابوزید، حامد نصر، «تأویل، حقیقت و نص قرآنی» (گفتگو)، ماهنامهٔ کیان، سال دهم، شمارهٔ ٥٤، مهر ـ آبان ۱۳۷۹.

ابوزید، حامد نصر، **نقد گفتمان دینی**، حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ اول، تهران: انتشارات یادآوران، ۱۳۸۳.

ابوزید، نصر حامد، **معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآن**، مرتضی کریمی‌نیا، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.

احمد النعیم، عبدالله، **نواندیشی دینی و حقوق بشر**، حسنعلی نوریها، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱.

سروش، عبدالکریم، **بسط تجربهٔ نبوی**، چاپ اول، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.

سروش، عبدالکریم، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، چاپ سوم، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.

سروش، عبدالکریم، **مدارا و مدیریت**، چاپ اول، تهران:مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ١٣٧٦.

سروش، عبدالکریم، «بسط تجربهٔ نبوی»، ماهنامهٔ کیان، سال هفتم، شمارهٔ ۳۹، آذر و دی ١٣٧٦.

سروش، عبدالکریم، «ذاتی و عرضی دین»، ماهنامهٔ کیان، سال هشتم، شمارهٔ٤٢، خرداد و تیر ۱۳۷۷.

الشرفی، عبدالمجید، **عصری‌سازی اندیشهٔ دینی**، محمد امجد، چاپ اول، تهران: انتشارات ناقد، ۱۳۸۲.

عبدالرازق، علی، **الاسلام واصول الحکم**، تونس: دارالجنود للنشر، الاولی، ۱۹۹۳.

عشماوی، محمد سعید، **اسلام‌گرایی یا اسلام**، امیر رضایی، چاپ اول، تهران: نشر قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.

فیلالی انصاری، عبدو، «سنت اصلاح‌طلبی در اسلام»، علی‌محمد طباطبایی، روزنامهٔ ایران، ۱۳۸۳/۱۰/۸.

مجتهد شبستری، محمد، «بستر معنوی و عقلانی علم فقه»، **ماهنامهٔ کیان**، سال نهم، شماره ٤٦، فروردین، اردیبهشت ۱۳۷۸.

مجتهد شبستری، محمد، «پلورالیسم دینی» (میزگرد)، **ماهنامهٔ کیان**، سال پنجم، شماره ۲۸، آذر ـ بهمن ۱۳۷٤.

مجتهد شبستری، محمد، «قرائت رسمی از دین، بحرانها، چالشها، راه‌حلها» (گفتگو)، **راه نو**، سال اول، شماره ۱۹، شهریور ۱۳۷۷.

مجتهد شبستری، محمد، **تأملاتی در قرائت انسانی از دین**، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳.

مجتهد شبستری، محمد، **نقدی بر قرائت رسمی از دین**، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.

مجتهد شبستری، محمد، **هرمنوتیک، کتاب و سنت**، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.

محمد طه، محمود، **الاسلام برساله الاولی لایصلح لانسانیه القرن العشرین**، (نسخه الکترونیکی: www.alfikra.org/books/bk015.htm)، شوال ۱۳۸۸.

محمد طه، محمود، **الرسالة الثانیة من الاسلام**، چاپ دوم، (نسخهٔ الکترونیکی: www.alfikra.org/books/bk010.htm)، ۱۳۸۹.

محمد طه، محمود، **رسالة الصلاة**، الطبعة السادسة، دیسمبر ۱۹۷۲ (نسخهٔ الکترونیکی: www.alfikra.org/books/bk010.htm).

ملکیان، مصطفی، **سنت و سکولاریسم**، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۸۱.

بخش دوم

بررسی انتقادی روش در فلسفه و اندیشهٔ سیاسی اسلام

درآمد

این بخش به بررسی، تبیین و نقد روشهای موجود در مطالعات سیاسی اسلام ـ بجز فقه سیاسی ـ می پردازد. اگر در بخش اول به دنبال تدوین روش برای مطالعات سیاسی اسلام بودیم باید گفت این تدوین و نوآوری بدون شناخت و نقد روشهای موجود امکان‌پذیر نیست. مقاله اول در صدد است ضمن نقد روشهایی که نمی‌توانند به فهم فلسفه سیاسی اسلامی نائل شوند، روش درست فهم فلسفه سیاسی اسلامی را نشان دهد. مقاله یک مفروض مهم و اساسی دارد و آن اینکه آموزه‌های وحیانی در اسلام، با سایر ادیان و مسیحیت تفاوت اساسی دارند، به همین دلیل با روشهایی که فلسفه یا فلسفه سیاسی مسیحیت فهم می‌شود نمی‌توان فلسفه سیاسی اسلامی را درک کرد و نویسنده در قسمت دوم مقاله به تفصیل به تبیین این بحث می پردازد.

مقاله دوم روش و سیاست را در فلسفهٔ اسلامی مورد بحث قرار می‌دهد. دغدغهٔ مقاله این است که در دستگاه فلسفی اسلامی ـ که معتقد به امکان شناخت جهان واقعی است ـ سیاست را چگونه می‌توان شناخت و اساساً معرفت سیاسی چگونه به دست می‌آید. مقاله با تبیین دو رویکرد مونیسم و دوآلیسمِ روش‌شناختی، نحوهٔ فهم سیاست را در هر کدام از این دو روشن کرده است.

سومین مقاله با عنوان « نقد الگوهای خطی در پژوهش تاریخ سیاسی اسلام» با توجه به یک واقعیت مهم به نگارش درآمده است و آن اینکه امروزه گرایش به طرح اندیشهٔ

سیاسی گذشتگان، صرفاً از جهت تاریخی بودن آن و فهم سابقهٔ تاریخی نیست، بلکه این مراجعه نوعی بازخوانی است که چالشی زمینه‌ساز را برای برخی مباحث اندیشهٔ سیاسی به دنبال آورده است. این مقاله ضمن نقد الگوهای خطی، به تبیین الگوی نگرش شبکه‌ای پرداخته و در مباحثی با صبغهٔ نظری و آمیخته به شواهد تاریخیِ حکومتهای جهان اسلام، با یک نگاه روش‌شناختیِ کیفی، به تحلیل و ارایهٔ الگویی برای مطالعات سیاسی اسلام پرداخته است. آمیختگی نمونه‌های تاریخی به مباحث نظری و تحلیل، مقاله را به یک مقالهٔ زنده و کاربردی تبدیل کرده است.

مقالهٔ بعدی از دو نوع پژوهش در تحقیقات دینی سخن به میان می‌آورد، اول پژوهش حتی‌الامکان ناوابسته باور، و دوم پژوهش وابسته باور، و تلاش کرده با توجه به گزاره‌های دینی، این دو نوع پژوهش را مورد سنجش قرار دهد. در بخش اول مقاله، به گونه‌هایی از گزاره‌های دینی اشاره شده است، در بخش دوم رهیافتهای ممکن بر این گزاره‌ها مورد بحث قرار گرفته‌اند، و در بخش سوم اهمیت و اولویت پژوهش ناوابسته باور در مطالعات سیاسی ـ دینی مورد توجه قرار گرفته است.

پنجمین مقاله در این بخش به موانع روش‌شناختیِ نوآوری در پژوهشهای سیاسی اسلام پرداخته و این موانع را در چهار دسته «مربوط به محقق»، « مربوط به نظام آموزشی و معرفتی جهان اسلام»، «ناشی از غرب » و«موانع سیاسی حکومتی» تقسیم کرده است. شاید تبیین و تحلیل این موانع که ریشه‌های چند صد ساله دارند بتواند افق‌های جدیدی پیش روی پژوهشگران این حوزه بگشاید و از تکرار ضعفهای گذشته جلوگیری شود.

آخرین مقالهٔ این بخش، با استفاده از تجربهٔ جهان عرب و با تکیه بر دیدگاه‌های هشام شرابی، به آسیب‌شناسی روشی بومی شدن دانش می پردازد. این مقاله بر آن است که اگر قرار باشد در حوزهٔ علوم انسانی به مرحله دستیابی و خلق دانش جدید بومی و ایرانی نائل شویم، مقدمهٔ ضروریِ آن، گسست روش‌شناختی از دانش و اندیشهٔ غربی است که هم‌اکنون دارای سیطره است. با توجه به اشتراکات فراوان ایران و جهان

عرب، مطالعهٔ موردی جهان عرب در این خصوص که هشام شرابی بـه بحـث و تحلیـل آن پرداخته است، بسیار متناسب با شرایط ماست.

در مجموع به نظر می‌رسد مقالات این بخش رسـالت مهمـی داشـته‌انـد و کمـابیش توانسته‌اند این رسالت را به خوبی به انجام برسانند. و البته برخی از آنها با قوت و قدرت بیشتری این وظیفه را انجام داده‌اند و از نوآوری بالایی برخوردار هستند.

روش‌شناسی فهم فلسفهٔ سیاسی اسلامی

محسن رضوانی*

مقدمه

تبیین سه مسئله مفهوم‌شناسی، برداشت‌شناسی و تمایزشناسی، دغدغه اصلی مقالهٔ حاضر است. «فلسفه» و «فلسفهٔ سیاسی» را می‌توان از جمله پیچیده‌ترین مفاهیم در حوزهٔ علوم انسانی دانست که هنوز ماهیت و ابعاد گستردهٔ آن، به‌خوبی تبیین نشده است. پیچیدگی آن، هنگامی مضاعف می‌شود که اندیشمندان نوعاً تصور می‌کنند تصویری درست از آن دارند؛ این در حالی است که تلقی و برداشت امروزین از این مفاهیم، به‌ویژه فلسفهٔ سیاسی، با چالشهایی مواجه است که فهم دقیق «فلسفهٔ سیاسی اسلامی» را دچار مشکل کرده است. از سوی دیگر، پدیدهٔ «پنهان‌نگاری» باعث شده است که تاکنون فهم درستی از فلسفهٔ سیاسی اسلامی صورت نگیرد. این پدیده می‌آموزد که برای فهم متون سیاسی گذشته نمی‌توان از رهیافتهای مسلط «پیشرفت‌گرایی» و «تاریخی‌گرایی» بهره جست، بلکه باید با روش و شیوهٔ «فهم تاریخی واقعی» پیش رفت. در نهایت فلسفهٔ سیاسی اسلامی، متمایز با «فلسفهٔ سیاسی مدرن» و «فلسفهٔ سیاسی

---

* مدرس حوزه و دانشگاه و دانشجوی دکترای علوم سیاسی.

مسیحی» است. اعتماد بر اصول صرفاً عقلانی و سکولار، در چالش با اهمیت توأم عقل و وحی قرار دارد. دیگر عقل به تنهایی نمی‌تواند حمایت لازم و ضروری را برای زندگی اخلاقی و سیاسی فراهم نماید. وحی و آموزه‌های وحیانی در شریعت اسلام، بر خلاف مسیحت، ایمان صرف نیست، بلکه آورندهٔ نظم سیاسی و اجتماعی مطلوب است. بر این اساس، موقعیت فلسفهٔ سیاسی اسلامی را باید با توجه به وحی و شریعت واقعی فهمید. همین تمایز، باعث می‌گردد که فیلسوفان سیاسی اسلامی در استفاده از منابع فلسفهٔ سیاسی یونان باستان، به آثار افلاطون مراجعه نمایند و فیلسوفان سیاسی مسیحی، ارسطو را محور کار خویش قرار دهند. با وجود این، فلسفهٔ سیاسی اسلامی به دلایل مختلف هرگز مجال بروز و ظهور آن‌چنانی نیافت، بلکه همواره دانشی پنهانی و مخفی بود. بنابراین، تبیین سه مفهوم «فلسفه»، «فلسفهٔ سیاسی» و «فلسفهٔ سیاسی اسلامی»؛ «پنهان‌نگاری» و «روش‌شناسی فهم متون سیاسی»؛ «تمایز فلسفهٔ سیاسی اسلامی» با «فلسفهٔ سیاسی مدرن» و «فلسفهٔ سیاسی مسیحی»؛ مباحث اصلی مقاله حاضر را تشکیل می‌دهند.

مفهوم‌شناسی و فهم فلسفهٔ سیاسی اسلام

۱. مفهوم فلسفه

هرچند فلسفه در طول تاریخ دارای تطور و تحول معنایی بوده است، اما به نظر می‌رسد، بهترین راه برای فهم درست مفهوم فلسفه، مراجعه به خاستگاه آن، یونان و مؤسس آن، سقراط باشد. این مسئله از آن نظر ضرورت دارد که با توجه به آثار و منابع مکتوب، آنچه امروزه به آن فلسفه می‌نامیم، خاستگاه یونانی داشته است و از طریق فیلسوفان بزرگی همچون سقراط، افلاطون و ارسطو به ما رسیده است. فیلسوفانی که هرچند در دوره و زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کردند، انسانهای ناشناخته و مهجوری بودند، اما تفکرات و اندیشه‌های آنان هنوز معیار اندیشه و تفکر دیگر فیلسوفان است. با مراجعه به مجموعهٔ سخنان و جملات سقراط، که از طریق شاگرد

شیفتهٔ او افلاطون بیان شده، درمی‌یابیم که فلسفه به معنای جستجو و کشف حقیقت است. «فلسفه یعنی جستجوی حقیقت».[۱] اما دسترسی به حقیقت امری آسان و فراگیر نیست، بلکه تنها با رهایی از تعلقات مادی و توجه کامل به قوا و کمالات روحی و انسانی به دست می‌آید. «حقیقت هنگامی به دست می‌آید که آدمی از اسارت تن رهایی یابد».[۲] امری که نیل به آن، مراتبی دارد و ابزار و وسیلهٔ آن، اندیشه و تأمل است. «کسی می‌تواند شناسایی بهتر و دقیق‌تر به‌دست آورد که بیشتر از دیگران خود را از قید تن آزاد ساخته و تنها به یاری اندیشه در این راه گام بردارد».[۳]

این دسته از عبارات که بخشی از جملات افلاطون است، چند نکتهٔ مهم را به ما می‌فهماند: اول آنکه فلسفه به معنای جستجو و کشف حقیقت است. دوم آنکه فلسفه روش و شیوهٔ رسیدن به حقیقت است. سوم آنکه رسیدن به حقیقت نیازمند برخورداری از ویژگیهای روحی و معنوی است. با توجه به نکتهٔ اول، فلسفه همواره به حقیقت چشم دوخته است؛ حقیقتی که دست‌یافتنی است. نکتهٔ دوم به ما می‌فهماند که فلسفه دانش و علم به معنای مرسوم نیست، بلکه فلسفه روش و راه رسیدن به حقیقت و کشف حقایق امور است. بدین معنا اساساً فلسفهٔ محض وجود خارجی ندارد، بلکه فلسفه در قالبها و صورتهای خاصی بروز می‌کند. آنچه امروزه به‌عنوان فلسفهٔ محض خوانده می‌شود، نوعاً در قالب فلسفهٔ «نظری» یا «متافیزیک» قرار می‌گیرد که قید نظری و متافیزیک، خود تعیین‌کنندهٔ موضوع و مسائل آن است؛ همان‌گونه که قید «سیاسی» در فلسفهٔ سیاسی بیان‌کنندهٔ نوع مسائل مورد بحث این دانش است.

افلاطون در تمثیل مشهور «غار» معرفت‌شناسی انسان را به‌خوبی بیان می‌کند. بر

---

۱. افلاطون، «فایدون»، (ب. ۸۰)، دورهٔ آثار افلاطون، محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

۲. همان، «فایدون»، (ب. ۶۹).

۳. همان، «فایدون»، (ب. ۶۶) / «جمهوری» (ب. ۴۸۴ و ۴۹۰).

اساس این تمثیل، انسان در طی مراحل چندگانه با مشاهدهٔ اموری می‌تواند به چهار مرحله از معرفت نایل شود: ۱) مشاهدهٔ سایه‌های درون غار که همان مرحلهٔ حدس و خیال است. ۲) مشاهدهٔ آتش و اشیای بیرون غار که مرحله حس و احساس است. ۳) مشاهدهٔ ستارگان و یا نور خورشید که مرحله عقل و فکر است. ۴) مشاهدهٔ خورشید و منبع نور، که مرحلهٔ شهود یا همان ایده و مثال است.[1] افلاطون مرحله اول و دوم را مرحله باور و اعتقاد[2] می‌داند که در واقع معرفت ناقص و شبه معرفت است؛ درحالی‌که مرحلهٔ سوم و چهارم را مرحلهٔ معرفت و شناخت[3] می‌داند که همانا معرفت واقعی است. بنابراین، فلسفه شیوه و روشی است که انسان را از مرحلهٔ باور و اعتقاد به مرحلهٔ معرفت و شناخت می‌رساند.

البته باید دانست، هرچند اولین ایستگاه معرفت و شناخت همان مرحلهٔ عقل است و فلسفه همواره با تفکر و تعقل گره خورده، اما تعقل دارای مراتب تشکیکی است که از مرتبهٔ نازلهٔ درک کلی حقیقت تا مرحلهٔ شهود و مشاهدهٔ جزئی آن را دربر می‌گیرد. چراکه اساساً عقل امری مجرد و از قوای روح بوده که اندیشه و تفکر در آن ساحت صورت می‌پذیرد. فهم این مسئله می‌تواند بسیاری از دغدغه‌هایی را که در باب رابطهٔ عقل و شهود (وحی) مطرح می‌شود حل نماید. به جای آنکه شهود (وحی) و معرفت شهودی در برابر عقل و معرفت عقلانی و یا روشی جدای از آن تلقی شود، آن را باید مرتبه‌ای از تعقل دانست؛ تعقلی که به عالی‌ترین درجهٔ خود، یعنی از مرحلهٔ درک کلی حقیقت به مرحله شهود و مشاهدهٔ جزئی آن رسیده است. افلاطون این مسئله را به‌خوبی در سیر و سلوکی که او آن را «سیر دیالکتیکی» می‌نامد، بیان می‌کند.

«نیروی بینایی، چنانچه در تمثیل (غار) دیدیم، تنها به مشاهدهٔ سایهٔ موجودات جاندار قناعت نمی‌ورزد، بلکه می‌کوشد تا نخست خود آن موجودات را ببیند و سپس ستارگان را تماشا کند و سرانجام به

۱. همان، «جمهوری»، (ب. ۵۱۴ - ۵۲۰).

2. Opinion

3. Episteme, Knowledge

دیدن خود خورشید نائل شود. این نیرو تصویری است از هنر دیالکتیک که اثرش تنها از راه تعقل پدیدار می‌گردد. کسی که در راه دیالکتیک گام بردارد، از حواس یاری نمی‌جوید، بلکه تنها از طریق فعالیت عقلی و با یاری جستن از مفهومهای مجرد، به هستی حقیقی هر چیز راه می‌یابد. اگر در این مرحله نیز دست از طلب برندارد تا ماهیت حقیقی «نیک» برین را دریابد، در آن صورت می‌توان گفت که به بالاترین قلهٔ عالم معقولات رسیده است، همچنان‌که در تمثیل (غار) کسی که به دیدن خود خورشید موفق شود، به حد نهایی جهان دیدنیها می‌رسد. این سیر و سلوک را «سیر دیالکتیکی» می‌خوانند.[۱]

بر این اساس، همچنان‌که تعقل دارای مراتب تشکیکی است، فلسفه و فیلسوفان نیز به میزان درک و فهم از حقیقت، دارای مراتب تشکیکی‌اند. فیلسوف از آن نظر نسبت به دیگران فیلسوف‌تر است که از لحاظ درک و فهم از حقیقت در مرتبهٔ بالاتری قرار دارد. بنابراین، پیامبر بزرگ‌ترین فیلسوف است؛ زیرا او به بالاترین مرتبه از تفکر و تعقل دست یافته که همانا شهود به معنای عام و وحی به معنای خاص است. وحی، عالی‌ترین مرتبه از تعقل است که همانند خورشید، همهٔ زوایای حقیقت را برای پیامبر روشن می‌سازد. فیلسوف در فلسفه، هم به دنبال درک و کشف حقایق امور است و هم به دنبال اثبات و تبیین آن. در نزد سقراط هرچند مسئلهٔ اثبات و تبیین حقایق، امر مهم و ضروری است، اما کشف و جستجوی آن، از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است؛ به گونه‌ای که تمایز میان فلسفه و فیلسوفان واقعی و غیر واقعی (سوفسطاییان) است. عباراتی که از سقراط و افلاطون نقل شده، به‌خوبی این مطلب را نشان می‌دهد که در فلسفهٔ انسان با اتصال به عالم مثال و سپس شهود حضوری است که می‌تواند به حقیقت واقعی دست یابد. در نظر سقراط، راه اثبات و تبیین حقایق امور با روش «دیالکتیک» صورت

---

۱. همان، «جمهوری» (ب. ۵۳۲).

می‌پذیرد؛ حقایقی که فیلسوف با وصل به عالم مثال، آن را شهود کرد. البته دیالکتیک سقراطی منحصر در برهان عقلی نیست، بلکه شیوه‌ای است که در مقابل خطابه بوده و از راه گفتگو و دیالوگ به دست می‌آید.[1] بر این اساس، اطلاق فیلسوف به انسانها با تحقق شرایطی است که شرط مهم آن، رهایی از وابستگیهای جسمانی و اتصال به عالم مثال و مشاهدهٔ حقیقی امور است، و ازآنجاکه اکتساب این مراحل و راه رسیدن به آن، بسیار مشکل و طاقت‌فرساست، لذا فیلسوفان حقیقی بسیار اندکی در جهان خواهیم داشت.

این نوع نگاه به فلسفه هرچند امروزه به‌صورت آشکار مطرح نیست، اما کاملاً منطبق با منظومهٔ فکری سقراط و افلاطون است. نگاهی که به‌نوعی با مباحث عرفان اسلامی سازگاری دارد. اساساً در این دیدگاه، تمایز میان عرفان و فلسفه نه ماهوی، بلکه تشکیکی است. تمایز عرفان و فلسفه نه در مقام روش، بلکه در مقام میزان نیل به حقیقت است. عارف همان فیلسوفی است که حقیقت را با وضوح و شفافیت بیشتری کشف کرده است، همان‌گونه که پیامبر نیز همان فیلسوفی است که به بالاترین و عالی‌ترین مرتبهٔ کشف حقیقت، یعنی وحی رسیده است. درک، مشاهده و وحی، همگی مراتب و به عبارت بهتر نتیجهٔ تفکر و تعقل هستند که فیلسوف به میزان تهذیب نفس و دوری از تعلقات مادی به آن دست می‌یابد. در برخی از آثار فیلسوفان اسلامی معاصر می‌توان تاحدی رد پای این نوع رویکرد را جستجو کرد.[2]

۲. مفهوم فلسفهٔ سیاسی

پس از بیان مفهوم فلسفه، به مفهوم فلسفهٔ سیاسی می‌پردازیم. ابتدا ضرورت دارد بدانیم اصطلاح «فلسفهٔ سیاسی»[3] از چه نوع ترکیبی برخوردار است. آگاهی به این مسئله بسیار حائز اهمیت است و می‌تواند جلوی برخی از خلطهای رایج را بگیرد و به

---

۱. همان، «منون» (ب. ۷۵).

2. Seyyed Hossein Nasr, "The Quran and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", **History of Islamic Philosophy**, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Routlege, 2003, pp. 27-38.

- هانری کوربن، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، سید جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۳.

3. Political Philosophy

درک بهتری از فلسفهٔ سیاسی دست یابد. ترکیب فلسفهٔ سیاسی، ترکیبی وصفی است. فلسفهٔ سیاسی با ترکیب مشابه دیگر، یعنی «فلسفهٔ سیاست»[1] کاملاً متفاوت است. فلسفهٔ سیاست، ترکیبی اضافی است که همانند فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ حقوق، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ علم و غیره، به دنبال تبیین فلسفهٔ معلوم و یا فلسفهٔ گزاره‌های علوم مربوطه است که در زمرهٔ «فلسفه‌های مضاف» و «معرفت درجهٔ دوم» قرار می‌گیرند؛ درحالی‌که فلسفهٔ سیاسی در ترکیب وصفی، دانش و معرفت مستقلی است که همانند دیگر دانشهای درجهٔ اول دارای موضوع، مسائل و هدف مخصوص به خود است.

میان «فلسفهٔ سیاسی» و «نظریهٔ سیاسی»[2] هم تمایز وجود دارد. نظریهٔ سیاسی، اصطلاحی است که در دورهٔ مدرن شکل گرفت و مبتنی بر رویکرد تجربی مدرنیته است؛ درحالی‌که فلسفهٔ سیاسی از قدمت تاریخی خاصی برخوردار است که مبتنی بر رویکرد هنجاری است. فلسفهٔ سیاسی امری جاودانه و فرازمانی است، درحالی‌که نظریهٔ سیاسی امری مشروط و نسبی است. فلسفهٔ سیاسی در صدد است تا مناسب‌ترین وضعیت را برای همهٔ زمانها و مکانها نشان دهد، درحالی‌که نظریهٔ سیاسی وضعیت مناسب با این زمان و مکان را تعیین می‌کند. اما امروزه با تصلب فکر و اندیشهٔ مدرن «فلسفهٔ سیاسی اگر هم به‌طور کامل ناپدید نشده باشد، در حال زوال و انحطاط است».[3]

بنابراین، فلسفه سیاسی را با توجه به تبیین ارائه‌شده از مفهوم فلسفه می‌توان این‌گونه تعریف کرد: فلسفهٔ سیاسی دانشی است که با روش فلسفی به دنبال درک و فهم حقایق امور سیاسی و اثبات و تبیین آن است.

> «فلسفهٔ سیاسی تلاشی است در جهت جایگزینی معرفت[4] به ماهیت امور سیاسی، به جای باور[5] به ماهیت امور سیاسی».[6]

---

1. Philosophy of Politics
2. Political Theory
3. Leo Strauss, **What is Political Philosophy?**; Chicago: University of Chicago Press, 1988, pp. 15-16.
4. Knowledge
5. Opinion
6. (Political philosophy will be the attempt to replace **opinion** about the nature of political things by **knowledge** of the nature of political things.) Ibid., pp. 12-13.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این نوع نگاه به فلسفهٔ سیاسی کاملاً برخاسته از تأملات افلاطونی است. افلاطون در تمثیل غار در مقام نوعی معرفت‌شناسی است که بر اساس آن، معرفت جایگزین باور می‌شود و هدف فلسفه نیز همین تبدیل و جایگزینی است.

بر اساس این تعریف، اصطلاح «فلسفه» بیانگر روش و قید «سیاسی» نیز بیانگر نوع مسائل است؛ اما فلسفهٔ سیاسی چه تمایزی با برخی از دانشهای سیاسی دیگر دارد؟ حقیقت آنکه، تمایز فلسفهٔ سیاسی با دانشهایی همچون فقه سیاسی، کلام سیاسی، الهیات سیاسی، عرفان سیاسی، تفسیر سیاسی و غیره، «تمایز روشی» است. بدین معنا که تمایز این دانشها به مسائل نیست، بلکه به روش و شیوه‌ای است که در آن به‌کار گرفته می‌شود. برای مثال، مفهوم حکومت را می‌توان با روشهای مختلف فلسفی، فقهی، کلامی، الهیاتی، عرفانی، تفسیری و غیره، مورد بررسی قرار داد. از سوی دیگر، تمایز «اندیشهٔ سیاسی»[1] با دانشهای مذکور نیز در عام و خاص بودن آن است. اندیشهٔ سیاسی در عرض فلسفهٔ سیاسی، فقه سیاسی، کلام سیاسی و غیره نیست، بلکه مقسم این دانشهاست.

«هر فلسفهٔ سیاسی، اندیشهٔ سیاسی است؛ اما هر اندیشهٔ سیاسی فلسفهٔ سیاسی نیست».[2]

این نوع فهم از فلسفه و فلسفهٔ سیاسی، هرچند امکان تحقق دارد، اما امروزه وجود خارجی آن مشکل است. در دنیای مدرن، ظهور مکاتبی همچون پوزیتیویسم، تاریخی‌گرایی، نسبی‌گرایی و دیگر مکاتب مبتنی بر عقل و اندیشهٔ مدرن، باعث گردید که فلسفهٔ سیاسی به معنای واقعی جای خود را به علم سیاسی، نظریهٔ سیاسی و در نهایت به تاریخ فلسفهٔ سیاسی بدهد.

«علم و تاریخ به عنوان دو قدرت بزرگ جهان مدرن در نهایت موفق شدند هر نوع امکانی برای فلسفه سیاسی را از بین ببرند».[3]

---

1. Political Thought
2. Ibid., p. 13.
3. Ibid., p. 18.

در این معنا فلسفهٔ سیاسی دیگر به دنبال کشف حقایق امور سیاسی نیست، بلکه فقط به دنبال ارائهٔ راه حلهای موقت و این زمانی برای پیشبرد اهداف سیاسی است. فلسفهٔ سیاسی، همان «علم سیاسی» و «نظریهٔ سیاسی» به معنای رایج می‌گردد. در دنیای مدرن پردازش به «تاریخ فلسفهٔ سیاسی» یعنی آشنایی با ایده‌ها و افکاری که جنبهٔ تاریخی داشته و تاریخ مصرف آن گذشته است و هیچ جایگاهی در تفکر و اندیشهٔ امروزین ندارند.

۳. مفهوم فلسفهٔ سیاسی اسلامی

اگر «فلسفه» به معنای معرفت به حقایق امور است و «فلسفهٔ سیاسی» هم معرفت به حقایق امور سیاسی است، آن‌وقت پرسیده می‌شود «فلسفه سیاسی اسلامی» چیست؟ قید «اسلامی» نشان‌دهندهٔ چه تمایز و یا مشخصه‌ای می‌تواند باشد؟ حقیقت آنکه اگرچه تاکنون مفهوم «فلسفهٔ اسلامی» مورد تأمل برخی از اندیشمندان قرار گرفته است، اما در باب مفهوم «فلسفهٔ سیاسی اسلامی» تأملات چندانی وجود ندارد. برای درک بهتر این مدعا نگاهی به وضعیت مطالعات فلسفهٔ سیاسی اسلامی به‌ویژه از جنبهٔ تاریخی آن، می‌تواند راهگشا باشد. منظور از تاریخ فلسفهٔ سیاسی اسلامی، ترسیم منحنی تحول فلسفهٔ سیاسی اسلامی از زمان پیدایش تا به امروز است. پاسخ به پرسشهایی همچون، فلسفهٔ سیاسی اسلامی از چه زمانی آغاز شده، تطور آن به چه نحو بوده، فراز و فرود آن به چه صورت بوده، و بالاخره فیلسوفان مهم آن چه کسانی بوده‌اند را می‌توان در تاریخ فلسفهٔ سیاسی اسلامی جستجو کرد. متأسفانه هنوز در این باره کار علمی قابل توجه‌ای منتشر نشده است. آنچه به‌صورت پراکنده یافت می‌شود، یا برخاسته از آثاری در زمینهٔ «تاریخ اندیشهٔ سیاسی اسلامی» است، که وضعیتی بهتر از تاریخ فلسفهٔ سیاسی اسلامی ندارد، و یا برگرفته از آثاری در زمینهٔ «تاریخ فلسفهٔ اسلامی» است که در برخی از حوزه‌ها و زمینه‌ها فاصلهٔ زیادی با فلسفهٔ سیاسی اسلامی دارد.

با وجود این، شاید از مجموع همین نوع آثار بتوان به نتایجی هرچند به اجمال و ناقص دست یافت.

به‌طور مشخص سه نوع رویکرد را در طبقه‌بندی تاریخ فلسفهٔ سیاسی اسلامی می‌توان شناسایی کرد: ۱) رویکرد تاریخی؛ ۲) رویکرد فلسفی؛ ۳) رویکرد تلفیقی. البته هرچند هر یک از نویسندگان به‌صورت جسته و گریخته با رویکردهای خاصی به مسئلهٔ تاریخ فلسفهٔ سیاسی اسلامی پرداخته‌اند، اما به نظر می‌رسد، سه نوع رویکرد مذکور نمود بیشتری دارد. عدهٔ زیادی از تاریخ‌نویسان، فیلسوفان سیاسی اسلامی را صرفاً از زمان پیدایش تا به امروز، به‌صورت تاریخی فهرست کرده و اندیشه‌های هریک را برشمرده‌اند، بدون آنکه توجهی به تمایز «اندیشه» و «فلسفه» داشته باشند. عده‌ای دیگر با رویکرد فلسفی، فلسفه و فیلسوفان سیاسی اسلامی را در دسته‌بندی خاصی قرار دادند. همچنین به دستهٔ سومی نیز می‌توان اشاره داشت که در تلاش برآمدند تا تلفیقی از دو رویکرد فوق را در آثار خویش ارائه نمایند.[1] اما نکتهٔ قابل توجه آن است که گسترهٔ تاریخ فلسفهٔ سیاسی اسلامی تا چه اندازه است تا بتوان آنها را در این رویکردها قرار داد؟ چه تعداد از فیلسوفان مسلمان توانستند با رویکرد فلسفی به دنبال فهم حقایق امور سیاسی باشند؟ آیا می‌توان بر اساس تاریخ فلسفهٔ اسلامی و گستره و دامنهٔ آن، به همان میزان به تاریخ فلسفهٔ سیاسی اسلامی هم اندیشید؟ پاسخ به این سؤالات نیازمند تحقیق مستقل است که از عهدهٔ این مقاله خارج است؛ اما آنچه می‌توان به اشاره ذکر کرد آنکه تاریخ فلسفهٔ سیاسی اسلامی محدود به دورهٔ تاریخی خاصی است. فراخ گرفتن دورهٔ تاریخ فلسفهٔ سیاسی اسلامی و ذکر هر فیلسوف اسلامی در زمرهٔ فیلسوف سیاسی، عدم فهم و درک ماجرای فکر فلسفهٔ سیاسی در دنیای اسلام است. این مسئله البته در

---

۱. برای نمونه می‌توان به برخی از آثاری که به زبان فارسی منتشر شده‌اند اشاره داشت: رویکرد تاریخی مانند: علی اصغر حلبی، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام**، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰؛ رویکرد فلسفی مانند: سید جواد طباطبایی، **درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران**، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۲؛ همو، **زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران**، تهران: انتشارات کویر، چاپ جدید، ۱۳۸۳؛ و رویکرد تلفیقی مانند: حاتم قادری، **اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۸.

صدد تأیید مطلق نظریهٔ زوال و انحطاط نیست، بلکه معتقد است تاریخ فلسفهٔ سیاسی اسلامی را باید به گونهٔ دیگر فهمید. فهم دقیق این مسئله را باید در ماهیت دین و شریعت اسلامی جستجو کرد. این مسئله امری اتفاقی نیست که فیلسوفان اسلامی هرچه از زمان فارابی می‌گذرد پردازش به مباحث فلسفهٔ سیاسی در آثارشان به حاشیه رانده شده و در دوره و زمانه‌ای، اساساً محو گردیده است. به جای آنکه به ترسیم منحنی زوال بر اساس قرائتهای رایج و مدرن از فلسفهٔ سیاسی یونان کلاسیک بپردازیم و بعضاً با مقایسه با دنیای مسیحی به‌ویژه دوران مدرن باشیم، می‌توان با مطالعهٔ دقیق آثار مهم فلسفهٔ سیاسی اسلامی به‌دنبال فهم دلیل و علت آن بود؛ پس از آن است که می‌توان نگاه مثبت یا منفی به مسئله افکند.

با مطالعه و فهم دقیق آثار و منابع اصیل فلسفهٔ سیاسی اسلامی و مقایسهٔ آن با دیگر فلسفه‌های سیاسی، می‌توان به این نتیجه رسید که «فلسفهٔ سیاسی اسلامی» به دنبال فهم فلسفی آموزه‌های وحیانی در جهت تبدیل باور انسان به معرفت است. قید «اسلامی» نیز می‌تواند اشاره به دو مسئلهٔ مهم داشته باشد: اول آنکه فلسفهٔ سیاسی اسلامی، فلسفه‌ای است که در حوزهٔ تمدن اسلامی شکل گرفته و نمایندگانی همچون، فارابی، ابن سینا، ابن رشد و غیره دارد. دوم آنکه این فلسفه در پردازش به مسائل و مباحث فلسفهٔ سیاسی، علاوه بر استفاده از منابع فکری فلسفهٔ سیاسی یونان، به‌ویژه آثار افلاطون، هرگز از وحی و آموزه‌های شریعت اسلامی غافل نبوده است؛ لذا پیوندی دوسویه با آموزه‌های افلاطونی و اسلامی دارد. آموزه‌های وحیانی در شریعت اسلام، بر خلاف مسیحت، ایمان صرف نیست، بلکه آورندهٔ نظم سیاسی و اجتماعی مطلوب است. آموزه‌های افلاطونی، به‌ویژه بر اساس کتاب «قوانین»، دارای ویژگیهای بسیار هماهنگ با شریعت اسلامی است؛ فیلسوفان سیاسی اسلامی با الگوبرداری از آن، به تبیین فلسفی پدیدهٔ وحی و نبوت و نظام مطلوب ارائه‌شدهٔ آن پرداختند. بنابراین، دلیل رویکرد فلسفهٔ سیاسی اسلامی به فلسفهٔ سیاسی کلاسیک یونان و بهره‌مندی از آثار به‌ویژه افلاطون، امری اتفاقی و بی‌دلیل نبوده است.

پنهان‌نگاری و فهم فلسفهٔ سیاسی اسلامی

لئو اشتراوس (۱۸۹۹ ـ ۱۹۷۳م) اولین فیلسوف سیاسی است که به مطالعهٔ جدی فهم فلسفهٔ سیاسی اسلامی پرداخت. امتیاز وی آن است که به‌عنوان یک فیلسوف سیاسی برجسته، درخصوص فلسفهٔ سیاسی اسلامی نیز مطالعات علمی انجام داده و دراین‌باره نظریه‌پردازی کرده است. اشتراوس به هنگام مطالعهٔ فلسفهٔ سیاسی اسلامی با پدیده‌ای به نام «پنهان‌نگاری»[1] مواجه شد که این پدیده باعث شده است تاکنون فهم درستی از فلسفهٔ سیاسی اسلامی صورت نگیرد. پدیدهٔ پنهان‌نگاری به ما می‌آموزد برای فهم متون سیاسی گذشته نمی‌توان از دو رهیافت مسلط «پیشرفت‌گرایی» و «تاریخی‌گرایی» بهره جست، بلکه باید با روش و شیوهٔ «فهم تاریخی واقعی» پیش رفت؛ بدین معنا که متون سیاسی گذشته را آن‌گونه باید فهمید که نویسندگان آنها می‌فهمیدند. آموزهٔ پنهان‌نگاری به او روش و شیوه‌ای برای فهم متون نشان داد که از این طریق توانست اکثر متون فلسفهٔ سیاسی گذشته را بازخوانی نماید. بر این اساس، اشتراوس را باید مفسر بزرگ متون فلسفهٔ سیاسی از کلاسیک تا مدرن قلمداد کرد. روش او در فهم و تفسیر متون، روشی نوین در هرمنوتیک بود که نوعاً در انواع هرمنوتیکهای مطرح و با نفوذ دوران معاصر مغفول مانده است. آموزهٔ «پنهان‌نگاری» دیدگاهی صرفاً سلبی نبود، بلکه روش و شیوهٔ جدیدی در فهم متون بود که از آن طریق می‌توانست الگوها و مدلهای بدیلی برای اندیشهٔ مدرن ارائه دهد. اهمیت فیلسوفان سیاسی اسلامی در آن است که توانستند اندیشه‌های پنهانی و رمزآلود افلاطون را به‌خوبی درک کنند، به‌گونه‌ای که حتی امروزه فیلسوفان مدرن با تمام تلاشهای دقیق خود نتوانستند به آن حقایق پی ببرند. آنچه امروزه در غرب از اندیشه‌های افلاطون شنیده می‌شود، تنها اشاره به ظاهر اندیشه‌های وی است و فاصلهٔ زیادی با اندیشه‌های واقعی و باطنی او دارد. پس باید به دنبال فهم و معرفت واقعی نسبت به فلسفهٔ سیاسی اسلامی میانه بود.[2] اما پنهان‌نگاری به چه معناست؟

---

1. Esotericism
2. Leo Strauss, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", **The rebirth of classical political rationalism**, an introduction to the thought of Leo Strauss: essays and lectures; selected and introduced by Thomas L. Pangle, Chicago: University of Chicago Press, 1989, pp. 207-226.

۱. مفهوم پنهان‌نگاری

«پنهان‌نگاری» یا «نگارش بین خطوط» شیوه و هنری از نگارش است که در آن، فیلسوف سیاسی به دلایلی ایده‌ها و افکار خود را به‌گونه‌ای به نگارش درمی‌آورد که فهم واقعی آن، برای همگان میسر نیست. آثاری که این‌گونه نوشته می‌شوند ممکن است به اشکال گوناگونِ دیالوگ، رساله، شرح، تعلیقه و غیره نوشته شوند. نویسندهٔ این گونه آثار، ابزارهای ادبی زیادی برای پنهان کردن افکار و ایده‌های واقعی خود به‌کار می‌گیرد. ویژگی رازگونهٔ چنین آثاری عبارت‌اند از: پیچیدگی طرح، تناقضات، اسامی مستعار، تکرار نادرست بیانات پیشین، جملات عجیب و غریب و غیره. این مسئله باعث می‌گردد که فهم آن، نیازمند مطالعهٔ دقیق و عمیق است؛ مطالعه‌ای که در وهلهٔ اول باید به پرسشهایی بپردازد که مربوط به مشکلات فلسفی است و در مرحلهٔ بعد، جزئیات ادبی را با دقت و با دلایل روشن متصل کند.

از لحاظ تاریخی، پنهان‌نگاری ریشه در آثار فیلسوفان سیاسی کلاسیک دارد. به‌ویژه خاستگاه آن‌را باید در روش و شیوهٔ افلاطون دنبال کرد؛ افلاطون در کتاب «فایدروس» دربارهٔ برتری تعلیم شفاهی بر تعلیم نوشتاری سخن می‌گوید؛ در کتاب «جمهوری» و کتاب «قوانین» راجع به ضرورت بیان دروغهای مصلحتی بحث می‌کند؛ بالاتر از همه افلاطون خود در تمام آثارش از همین شیوه و روش پنهان‌نگاری در بیان مقصود خویش بهره می‌برد.[1] در فلسفهٔ سیاسی اسلامی نیز کاربرد نسبتاً وسیعی از تمایز میان آموزهٔ آشکار و آموزهٔ پنهان می‌یابیم. آموزهٔ آشکار، مبتنی بر دلایل خطابی است؛ درحالی‌که آموزه پنهان، مبتنی بر دلایل برهانی یا علمی است. محققان فلسفهٔ سیاسی اسلامی تاکنون توجه کافی به این تمایز نداشتند، درحالی‌که این مسئله از اهمیت بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای برخوردار است. فارابی در رسالهٔ «تلخیص‌النوامیس» با صراحت تمام، پنهان‌نگاری افلاطون را بیان می‌کند. وی می‌گوید:

---

1. Ibid., pp. 224-226.

«افلاطون حکیم به خود اجازه نمی‌داد که علوم و دانشها را برای همگان اظهار و بیان نماید، لذا روش رمز، لغزگویی، معماآوری و دشوارنمایی را برگزید».[۱]

ابن‌سینا نیز در رسالهٔ «فی اثبات‌النبوات» در جملات کوتاه و گویایی دربارهٔ این مسئله می‌نویسد:

«یکی از شرایط پیامبر آن است که سخنش رمزگونه و الفاظش کنایه و اشاره است؛ همان‌گونه که افلاطون در کتاب «قوانین» بیان می‌کند که هر کس نتواند معانی رموز رسالت را بیابد، نمی‌تواند به ملکوت الهی دست یابد. همچنین فلاسفهٔ بزرگ یونان و پیامبران آنها در کتب و آثار خویش، از رموز و اشاراتی استفاده می‌کردند که اسرار آنها در آن پنهان است؛ مانند فیثاغورث، سقراط و افلاطون. افلاطون، ارسطو را سرزنش می‌کند به‌خاطر آنکه وی حکمت و دانش را آشکارا بیان می‌کند؛ تا جایی که ارسطو در پاسخ می‌گوید: اگرچه من چنین می‌کنم، اما در آثارم بطون و عمق زیادی وجود دارد که فقط اندیشمندان اندکی می‌توانند به آن دست یابند».[۲]

علاوه بر این، پنهان‌نگاری در فلسفهٔ سیاسی ابن میمون که مبتنی بر فلسفهٔ سیاسی اسلامی است نیز به‌کار رفت. ابن‌میمون در کتاب مشهور «دلالة‌الحائرین» بر ویژگی مخفی آموزهٔ خود پافشاری می‌کند. وی در همان آغاز کتاب با صراحت به خوانندگان می‌گوید که او «فقط سرفصلهای آموزهٔ مخفی را ارائه کرده و نه خود فصول را».[۳] شاید

---

۱. ابونصر فارابی، «تلخیص النوامیس»، افلاطون فی‌الاسلام، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالاندلس، الطبعه الثالثه، ۱۴۰۲ هـ.ق/ ۱۹۸۲م، ص ۳۶.

2. Leo Strauss, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", op. cit.

۳. موسی بن میمون القرطبی الاندلسی، دلالة‌الحائرین، تحقیق: حسین آتای، مکتبه الثقافه الدینیه، بی‌تا، ص۴.

پرسش مهمی که در اینجا مطرح باشد آنکه: دلایل پنهان‌نگاری چیست؟

۲. دلایل پنهان‌نگاری

«تعقیب و آزار» آشکارترین و بی‌پرده‌ترین دلیلی بود که در «پنهان‌نگاری» صورت گرفت. اکثر جوامع گذشته دارای حکومتهای استبدادی بودند که بر اساس سنت و مذهب خاصی اداره می‌شدند. چنین حکومتهایی از تعقیب و آزار برای حمایت از سنتهای رایج سیاسی و مذهبی استفاده می‌کردند. در چنین جوامعی، فیلسوفان سیاسی نمی‌توانستند اندیشه‌های خود را که نوعاً در چالش با حکومتهای رایج بود و یا حکومتها تصور می‌کردند چنین افکاری دولتها را به چالش می‌کشاند، به‌صورت آشکار بیان کنند و آن‌را بنگارند. دراین‌صورت اگر فیلسوفی خواهان ابلاغ و رساندن اندیشه‌های خویش به‌صورت نگارش بود، می‌بایست شیوه‌ای برای انجام آن اتخاذ می‌نمود تا از خشم و غضب صاحبان قدرت در امان باشد.[1]

فارابی در رسالهٔ *«فلسفهٔ افلاطون»* دربارهٔ روشن‌ترین و بی‌پرده‌ترین دلیل پنهان‌نگاری می‌گوید: فلسفه و فیلسوفان «در معرض خطر جدی» بودند.[2] این بدین معناست که جامعه، فلسفه و یا حق پرداختن به تفکر فلسفی را قبول نداشت. بین فلسفه و جامعه، اساساً سازگاری وجود نداشت. فیلسوفان از نماینده بودن برای جامعه یا احزاب خیلی دور بودند. آنان فقط از منافع فلسفه دفاع می‌کردند و معتقد بودند که با این عمل حقیقتاً از بالاترین منافع بشر دفاع می‌کنند. بنابراین:

> «آموزهٔ پنهان‌نگاری برای محافظت از فلسفه ضروری بود؛ این آموزه سپری بود که در آن فلسفه می‌توانست ظهور یابد؛ انجام این آموزه به خاطر دلایل سیاسی ضروری بود؛ پنهان‌نگاری شکلی بود که در آن فلسفه بر جامعهٔ سیاسی آشکار شد؛ پنهان‌نگاری جنبهٔ سیاسی فلسفه بود؛ پنهان‌نگاری همان فلسفهٔ سیاسی بود».[3]

---

1. Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, Chicago: University of Chicago Press, 1988, p. 23.

۲. ابونصر فارابی، پیشین ، ص ۲۶.

3. Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, op. cit. pp. 17-18.

تعقیب و آزار، دلیل ظاهری و آشکار پنهان‌نگاری بود. دو دلیل مهم دیگری نیز وجود دارد که از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ یکی «وظیفهٔ سیاسی» و دیگری «آموزش فلسفی» است. در وظیفهٔ سیاسی، فیلسوفان سیاسی به‌خاطر آنکه تردید و تشتتی در افکار مردم پدید نیاید، از بیان صریح حقایق فلسفی خودداری می‌کنند. اگر فیلسوفان از دلایل خود پرده برمی‌داشتند، بی‌تردید باورها و سنتهای معتبر و قدرتمند که به‌نوعی برای زندگی عمومی ضروری است، به‌صورت جدی متزلزل می‌گردید. در آموزش فلسفی، فیلسوفان سیاسی به دنبال ارتقای فلسفیدن برای محققان و دانشجویان آیندهٔ خویش هستند. آنان از دانشجویان و محققان آیندهٔ خود می‌خواهند تا با فکر و اندیشهٔ خویش، حقایق امور را کشف کنند. اساساً آموزش فلسفی تنها پاسخ برای پرسشهای ضروری و همیشگی است. فیلسوفان سیاسی عمدتاً آثار و کتب خود را نه برای فیلسوفان بالفعل، بلکه برای فیلسوفان بالقوه می‌نوشتند. فیلسوفان آینده زمانی که حقیقت فلسفی را کشف می‌کنند، یا دربارهٔ آن به فکر و تأمل جدی می‌پردازند، می‌توانند به‌خوبی پی‌ببرند که فیلسوفان گذشته مطالب خویش را برای آنان نگاشتند. فیلسوفان گذشته بدان علت چنین آثاری را می‌نوشتند تا بالاترین مرحله از آموزش و تعلیم را برای فیلسوفان آینده آسان کنند. بنابراین، «ترس» و «عشق» دو دلیل عمدهٔ آموزهٔ پنهان‌نگاری بود.[۱]

فارابی در رسالهٔ «تلخیص النوامیس» سه دلیل پنهان‌نگاری افلاطون را این‌گونه بیان می‌کند:

> «افلاطون حکیم از این جهت علوم را پنهان می‌کرد که ۱) تا علم در دست نااهلان نیفتد تا دگرگون شود؛ ۲) علم در دست کسی نیفتد که ارزش آن را نداند؛ ۳) علم را در غیر جای خود به‌کار نبرد».[۲]

1. Ibid., pp. 35-36.

۲. ابونصر فارابی، «تلخیص النوامیس»، پیشین. در رسائل اخوان الصفا نیز دلایلی در این باب ذکر شده است؛ از جمله: «انا لانکتم اسرارنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوک ذوی السلطنة الارضیة و لا حذراً من شغب جمهور العوام و لکن صیانة لمواهب الله عزوجل لنا»؛ اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، اعداد و تحقیق: عارف تامر، بیروت: منشورات عویدات، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۱۳۸.

دلایلی که فارابی در اینجا ذکر می‌کند، تماماً دلایل علمی و نوعاً در جهت نفع علم است؛ اما مسئله دیگری هم وجود دارد که فارابی قبل از ذکر این دلایل با بیان «داستان زاهد» به‌صورت تلویحی به آن اشاره کرد، و آن همان مسئله «تعقیب و تهدید» است. اگر به این دلایل به‌خوبی نگاه شود، خواهیم دید که چگونه اشتراوس در بیان دلایل پنهان‌نگاری و اساساً پدیدهٔ پنهان‌نگاری متأثر از اندیشه و آثار فارابی است. نوآوری و هنر ایشان آن است که این پدیده را در قرن بیستم بکار می‌گیرد و بر اساس آن، مکاتب فکری بزرگ روز را به چالش فرامی‌خواند.

متون و نوشته‌های گذشته به دو دسته تقسیم می‌شوند: نوشته‌هایی که هماهنگ با اندیشه و باور زمانه‌شان هستند و نوشته‌هایی که چندان هماهنگی با آن ندارند. نوشته‌های دستهٔ اول لزومی برای پنهان‌نگاری ندارند، درحالی‌که نوشته‌های دستهٔ دوم ضرورت دارد به پنهان‌نگاری اقدام کنند. این مطلب در تمایز میان فلسفه و اعتقاد به‌خوبی بیان می‌شود. فلسفه تلاشی برای جایگزینی معرفت به جای باور و اعتقاد است، اما اعتقاد رکن اساسی جامعه است. فلسفه تلاشی برای بررسی و نقد رکن و اساسی است که جامعه با آن نفس می‌کشد و پایدار است، ازاین‌رو نقد آشکار آن جامعه را به خطر می‌اندازد؛ بنابراین، پرداختن به فلسفه، وظیفهٔ عدهٔ کمی از افراد جامعه می‌شود و اینها باید در ظاهر به باورهای موجود جامعه احترام بگذارند. البته احترام به باورها با پذیرش و قبول آن متفاوت است. این دسته از افراد باید روش و شیوه‌ای برای نگارش انتخاب کنند که هم از طرفی به باورهای عمومی جامعه به‌صورت آشکار آسیبی نرسانند و هم بتوانند ایده‌ها و اندیشه‌های اصلی خود را در آن برای آیندگان بیان کنند.[1] بنابراین، کسانی که دست به پنهان‌نگاری زدند نوشته‌های خود را برای دو دسته از خوانندگان نوشتند: وانندگان عمومی که اکثریت را تشکیل می‌دهند و معتقد به همهٔ باورهای رایج و سنتی هستند؛ و خوانندگان مخصوص که اقلیت را تشکیل می‌دهند و

---

1. Leo Strauss, **What Is Political Philosophy**? op. cit. pp. 221-222.

به باورها و اعتقادات رایج زمانه و جامعهٔ خویش باور چندانی ندارند. خوانندگان نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ دسته‌ای که به ظاهر متون توجه می‌کنند و بر اساس ظاهر آن‌را می‌فهمند و دسته‌ای دیگر تنها افراد اندکی هستند که به متون به شیوهٔ «پنهان‌نگاری» نگاه می‌کنند و به دنبال فهم باطن هستند.

بنابراین، پدیدهٔ پنهان‌نگاری باعث گردید که هنوز فهم درستی از فلسفهٔ سیاسی کلاسیک و اسلامی صورت نگرفته است. اگر آموزهٔ درست و علمی همانا آموزهٔ پنهانی یا سرّی است، حق نداریم به‌خاطر آنکه تاکنون با ظاهر عبارات فیلسوفان سیاسی انس گرفتیم مطمئن شویم که آموزهٔ آشکار آنان همان آموزهٔ واقعی آنهاست، بلکه باید شیوه و روش مخصوصی از مطالعه را برای فهم آموزهٔ پنهان‌نگاری فرابگیریم. آنچه لازم است، به‌کارگیری منسجم و روشمند شیوه‌ای در تفسیر واقعی متون است. صرفاً پس از آنکه چنین تفسیری صورت گرفت، در آن زمان می‌توان قضاوت درستی از ارزش و اعتبار فلسفهٔ سیاسی کلاسیک و اسلامی داشت. آموزهٔ پنهان‌نگاری همین اندازه به ما فهماند که ضروری است به‌صورت موقت قضاوت و داوری‌ای را که تاکنون دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی کلاسیک و اسلامی بوده است کنار بگذاریم و به‌دنبال آموختن از آن معلمان بزرگ باشیم؛ زیرا:

> «درسهای بسیار مهمی وجود دارد که انسانهای مدرن می‌توانند فقط از متفکران پیش از مدرن، یعنی انسانهای غیر مدرن (سنتی) بیاموزند».[1]

روش‌شناسی فهم متون سیاسی کلاسیک

با توجه به پدیدهٔ «پنهان‌نگاری» سؤال محوری‌ای که مطرح می‌شود عبارت است از: «اساساً تاریخ فکری گذشته را چگونه می‌توان فهمید؟» یا به عبارت دیگر، با چه شیوه و

---

1. Leo Strauss, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", op. cit. pp. 226.

روشی، اندیشه و تفکر گذشته را می‌توان مطالعه کرد؟

در بدو امر شاید گفته شود پاسخ به این سؤال واضح و روشن است. اگر بخواهیم اندیشه و تفکر گذشته را به‌خوبی بفهمیم، باید با دقت و با هوشمندی‌ای که ممکن است آثار و نوشته‌های گذشته را مطالعه کنیم. منظور از قید «با دقت» یعنی: هر مطلب جزئی را نادیده نگیریم، هرچند آن مطلب در نظر ما، بی‌اهمیت و بی‌ارزش جلوه کند. قید «هوشمندی» به ما می‌فهماند که هرچند باید به مطالب جزئی توجه کنیم، اما نباید در مطالعهٔ دقیق همهٔ جزئیات، کل را نادیده بگیریم؛ بدین معنا که نباید اساساً در پیچ و خم جزئیات گم شویم، بلکه به جزئیات به اندازه‌ای توجه کنیم که ما را از مسیر فهم کل منحرف نسازد. اساساً غرق شدن در جزئیات عجیب و غریب، و گشاده‌دستی در نادیده گرفتن جزئیات مهم، از جمله مسائلی است که همیشه در مطالعات ما وجود دارد؛ اما این پاسخ صرفاً پاسخی سطحی و ابتدایی به سؤال مذکور است.[1]

۱. پیشرفت‌گرایی

«پیشرفت‌گرایی»[2] دیدگاهی است که کانت و هرمان کوهن در باب فهم اندیشه و تفکر گذشته ارئه دادند. کانت جمله‌ای دارد مبنی بر اینکه؛ «یک فیلسوف را می‌توان بهتر از خودش فهمید».[3] امروزه چنین اندیشه و فهمی ممکن است بزرگ‌ترین ارزش و منزلت را داشته باشد؛ اما باید دانست که این نوع اندیشه، بی‌تردید فهم تاریخی نیست. اگر محقق و اندیشمند تا آنجا پیش رفت که ادعا کرد فهم او فهم درست است، این نوع ادعا بی‌تردید فهمی غیر تاریخی است. پیشرفت‌گرایی مسلّم فرض می‌کند که مفسر فهم خود را نسبت به فهم مؤلف قدیمی برتر می‌داند. مورخ معمولی، هرچند نمی‌تواند در ظاهر چنین ادعای بزرگی را مطرح کند، اما وی بدون توجه و ناخودآگاه،

---

1. Ibid., p. 207.
2. Progressivism
3. Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**; Translated by Norman Kemp Smith, New York, St. Martin's Press, 1965, B 370.

در خطر انجام چنین کاری است. او آشکارا ادعا نمی‌کند که فهمش مثلاً نسبت به فهم فارابی برتر است، اما با مشکل می‌تواند بپذیرد که فهم جمعی که امروزه در دسترس است، نسبت به فهم جمعی که در قرن دهم در دسترس بود، پایین‌تر است. مورخان بسیار اندکی وجود دارند که برای مثال در تفسیر فارابی سعی می‌کنند تا به فهم واقعی او و نقش او در این فهم، دسترسی پیدا کنند. نقش او نسبت به گنجینهٔ دانش و فهمی که در طول دوران اندوخته شده است ـ که حتی امروزه نیز عظمت دارد ـ بسیار زیاد است. مورخ پیشرفت‌گرا در تلاش است نقش فارابی را با توجه به گنجینهٔ دانش یا فهمی که امروزه در دسترس دارد، مورد توجه قرار دهد. بنابراین، وی اندیشهٔ فارابی را بر اساس اندیشه و فهم امروزین تفسیر می‌کند. استدلال او آن است که تاریخ اندیشه به‌طورکلی یک روند است که بر اساس آن، اندیشهٔ فلسفی قرن بیستم به مراتب از اندیشهٔ فلسفی قرن دهم برتر و یا به حقیقت نزدیک‌تر است.[1]

درحالی‌که اگر مورخ اندیشه از قبل بداند که زمان حال از هر نظر برتر از زمان گذشته است، نمی‌تواند به‌صورت جدّی و با اشتیاق کامل به گذشته علاقه‌مند باشد. تاریخ‌گرایانی که باور به برتری اندیشهٔ زمان حال نسبت به اندیشهٔ زمان گذشته دارند، در حقیقت ضرورتی برای فهم گذشته احساس نمی‌کنند. آنان فهم گذشته را تنها به‌عنوان ابزار و مقدمه‌ای برای زمان حال می‌فهمند. پیشرفت‌گرایان هنگامی که آموزه یا آموزه‌های زمان گذشته را مورد مطالعه قرار می‌دهند، هرگز نمی‌پرسند مقصود آگاهانه و سنجیدهٔ پدیدآورندهٔ آن، چه بود؛ آنها می‌پرسند این آموزه چه کمکی نسبت به باورهای ما می‌کند؟ معنای این آموزه از نظر زمان حال چیست؟ باورهای چنین تاریخ‌گرایانی هرچه باشد، خواسته یا ناخواسته اصالت خود را دارند و هرگز اجازهٔ فهم واقعی اندیشهٔ گذشته را نمی‌دهند. اساساً باور به برتری رویکرد خاص خود یا رویکرد زمان خود نسبت به رویکرد زمان گذشته، برای فهم تاریخی ویرانگراست.[2]

1. Leo Strauss, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", op. cit. pp. 207-208.
2. Ibid., p. 209.

جدی به آن علاقه‌مند باشد و یا حداقل آن‌را جدی بگیرد. اگر انسانی همانند تاریخ‌گرا از قبل به خود این‌گونه تلقین کند که آن اندیشهٔ «منسوخ‌شده»، هرگز نمی‌تواند آن‌را جدی بگیرد، بنابراین برای جدی گرفتن آموزه‌ای، حداقل باید این احتمال را بدهد که ممکن است این آموزه کاملاً درست باشد. سپس باید به آن در یک روح فلسفی، همراه با پرسشهای فلسفی نزدیک شود. دل‌مشغولی انسان در وهلهٔ اول باید فهم خود حقیقت فلسفی باشد، نه آنچه دیگران دربارهٔ حقیقت فلسفی فکر کرده‌اند. اگر انسان به یک متفکر پیشین با سؤالی که سؤال محوری او نیست نزدیک شود، دچار بدفهمی و تحریف اندیشهٔ او خواهد شد. بنابراین، انتخاب پرسش فلسفی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. پرسش فلسفی باید آن‌چنان جامع باشد تا از آن طریق بتواند امکان طرح پرسشهای دقیق دیگر را برای رسیدن به منظور واقعی نویسنده فراهم نماید. این نوع پرسش، هیچ پرسشی جز پرسش از حقیقت کل نمی‌تواند باشد.[1]

آزادی ذهنی و پرهیز از تعصب، از جمله عوامل مهم دیگر فهم اندیشهٔ گذشته است. مورخ فلسفهٔ سیاسی، اگر بخواهد مورخ متبحر در این زمینه باشد و کار خود را به‌طور کامل انجام دهد، باید به دگرگونی در درون یک فیلسوف و یا دگرگونی در مورد یک فلسفه تن دهد. وی باید به اندازه‌ای از آزادی ذهنی کامل برخوردار باشد که برای بشر امکان‌پذیر است؛ هرچند این مسئله در میان فیلسوفان «حرفه‌ای» خیلی تجربه نشده است. به‌علاوه آنکه بر اساس اندیشهٔ معاصر، هیچ تعصبی حتی تعصب به فلسفهٔ مدرن، تمدن مدرن و خود علم مدرن، نباید او را از درست فرض کردن حرف متفکران گذشته منع کند.[2]

هنگامی که او به مطالعهٔ فلسفهٔ گذشته می‌پردازد، باید موقعیت و جایگاه خود را با نشانه‌ها و علائمی که متفکران گذشته را هدایت کرد، پیدا کند. آن نشانه‌ها و علائم

1. Ibid., p. 211.
2. Ibid., pp. 211-212.

بی‌درنگ قابل رؤیت نیستند، آنها در میان گرد و غباری پنهان شدند که کنار زدن آن کار طاقت‌فرسای متفکر و مفسر امروزی و علاقه‌مند به اندیشه و تفکر گذشته است. بدترین و نفرت‌انگیزترین گرد و غبار شامل تفاسیر سطحی‌ای است که نویسندگان مدرن ارائه می‌کنند. کلیشه‌های بی‌ارزش و فاقد استدلال که در آثار نویسندگان مدرن ارائه می‌شوند و به‌زعم خود فکر می‌کنند به‌وسیلهٔ یک فرمول می‌توان راز و رمز گذشته را گشود.[1]

البته علائم و نشانه‌هایی که متفکران گذشته را هدایت کرد، باید قبل از استفاده از آنها پرده‌برداری شود. مورخ قبل از پرده‌برداری، نمی‌تواند در یک موقعیت سرگردانی محض و یا شک مطلق باشد. وی همواره خود را در تاریکی می‌یابد که منحصراً به‌وسیلهٔ معرفتش روشن می‌شود؛ معرفتی که به او می‌فهماند که هیچ چیز نمی‌داند. مورخ این‌چنینی هنگامی که به مطالعهٔ فلسفهٔ سیاسی گذشته می‌پردازد، باید بداند که قدم به مسیری گذاشته که پایانش کاملاً از او پوشیده است، وی احتمال ندارد به ساحل زمانش برگردد، همانند فردی که آن را ترک کرد. بنابراین، فلسفه و متون سیاسی کلاسیک و اسلامی را در صورتی می‌توانیم بفهمیم که آمادهٔ یادگیری از فیلسوفان و نه صرفاً دربارهٔ آنها باشیم.[2] برای این امر، محقق قبل از هر چیزی باید ادعای فیلسوفان سیاسی اسلامی را جدی بگیرد و بپذیرد که آنان حقایقی را تعلیم می‌دهند.[3]

مسئلهٔ مهم دیگر آنکه فهم دقیق فلسفهٔ سیاسی اسلامی، نیازمند رهایی حتمی از تأثیر فلسفه و اندیشهٔ مدرن است. محقق فلسفهٔ سیاسی اسلامی، یک انسان مدرن است. او چه این مسئله را بداند چه نداند، همواره تحت تأثیر فلسفه و اندیشهٔ مدرن (مدرنیته) است. دقیقاً همین تأثیر است که فهم فلسفهٔ سیاسی گذشته را بسیار مشکل و حتی گاهی از اوقات غیر ممکن می‌سازد. همین تأثیر فلسفهٔ مدرن بر روی محقق فلسفهٔ سیاسی

1. Ibid.
2. Ibid., pp. 210-212.
3. Leo Strauss, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", op. cit. p. 212.

است که در وهلهٔ اول تفسیری غیر تاریخی از فلسفهٔ اسلامی را ناگزیر می‌سازد. بنابراین، فهم فلسفهٔ سیاسی اسلامی، نیازمند رهایی از تأثیر فلسفهٔ مدرن است. این رهایی بدون تفکر جدی، مدام و بی‌پایان دربارهٔ ویژگی خاص فلسفهٔ مدرن امکان‌پذیر نیست. ما انسانهای مدرن، فلسفهٔ سیاسی اسلامی را فقط به اندازه‌ای می‌فهمیم که فلسفهٔ مدرن را در ویژگی خاصش می‌فهمیم. بنابراین، چگونه می‌توان خود را از تأثیرات فلسفهٔ مدرن رها ساخت و به فهم درست فلسفهٔ اسلامی دست یافت؟ این مسئله به هیچ وجه بدین معنا نیست که محقق فلسفهٔ سیاسی اسلامی باید از دانشی کامل دربارهٔ همهٔ فلسفه‌های مهم میانه و مدرن برخوردار باشد، بلکه انسان باید راهها و شیوه‌هایی برای این مسئله بیابد که اساساً به تمایز میان رهیافت فلسفهٔ سیاسی اسلامی و مدرن از یک سو و فلسفهٔ سیاسی اسلامی و مسیحی از سوی دیگر برمی‌گردد. به عبارت دیگر از یک سو باید به عواملی پرداخت که تاکنون مانع فهم درست ما از فلسفهٔ سیاسی اسلامی شده و از سوی دیگر به خلطهایی پرداخت که در مقایسه میان فلسفهٔ سیاسی اسلامی و مسیحی صورت گرفته است.

تمایزشناسی و فهم فلسفهٔ سیاسی اسلامی

۱. تمایز فلسفهٔ سیاسی اسلامی و مدرن

برای فهم تمایز میان روش فلسفهٔ سیاسی اسلامی و مدرن راههای متعددی وجود دارد. یکی از آنها آن که باید در نکات کلیدی و حساس، با مشاهدات دقیق و جزئی شروع کرد. برای مثال، مواردی وجود دارد که در آن، یک اثر اسلامی به‌عنوان مدل و الگویی برای یک اثر مدرن کار کرده است. با مقایسهٔ دقیق این دو، ممکن است به نظری روشن و دست اول دربارهٔ تفاوت میان رهیافت اسلامی میانه و رهیافت مدرن دست یابیم. به‌عنوان مثال می‌توان به داستان *حی‌بن‌یقظان* ابن طفیل و داستان *رابینسون کروزو* دفویی اشاره کرد. اثر دفویی مبتنی بر ترجمهٔ لاتین اثر فیلسوف مسلمان است که در قرن هفدهم نوشته شد. هر دو اثر به سؤالی می‌پردازند دربارهٔ اینکه چقدر انسان به

تنهایی می‌تواند با قوای طبیعی خود بدون کمک جامعه یا تمدن موفق شود. انسان اسلامی با تبدیل شدن به یک فیلسوف کامل موفق می‌شود؛ اما انسان مدرن بنیان یک تمدن صنعتی را بنا می‌نهد. با مقایسهٔ آثاری از این دست، انسان قادر است برخی از پیش‌داوریهای مدرن را بفهمد که در وهلهٔ اول جلوی ما را از فهم فلسفهٔ سیاسی اسلامی می‌گیرد.[1]

یکی دیگر از راههای فهم تمایز میان روش فلسفهٔ سیاسی اسلامی و مدرن، مقایسهٔ دقیق تقسیمات فلسفه یا دانش در هر دو دورهٔ قرون اسلامی و مدرن است. اگر تقسیم رشته‌های فلسفی‌ای را که امروزه شناخته شده‌اند با تقسیم فارابی یا ابن سینا از دانشهای فلسفه مقایسه کنیم، می‌بینیم تمایز بسیار بزرگ و آشکار است. برای مثال در قرون وسطی رشته‌های فلسفی همچون فلسفهٔ تاریخ یا فلسفهٔ دین، هرگز تحقق نیافته‌اند. درحالی‌که امروزه کتابها و رساله‌های متعددی دربارهٔ فلسفهٔ دین در قرون میانه نوشته شده‌اند؛ یعنی دربارهٔ چیزی که به معنای دقیق کلمه وجود نداشت! از اینجاست که انسان نسبت به خیلی از محققان و نویسندگان مدرن بی‌اعتماد و رویگردان می‌شود. اساساً باید پرسید: چه زمانی اصطلاحاتی چون «فلسفهٔ تاریخ» یا «فلسفهٔ دین» برای اولین‌بار آشکار شدند؟ انسان به‌خوبی مشاهده می‌کند که این اصطلاحات برای اولین‌بار در قرن هجدهم مطرح شدند. به‌جای «فلسفهٔ دین» که فلسفه‌ای مدرن است، در فلسفهٔ اسلامی میانه «کلام» را به‌عنوان یک رشتهٔ فلسفی می‌یابیم. میان کلام، یعنی آموزه‌ای که به خداوند و صفات او می‌پردازد، با فلسفهٔ دین که برای تحلیل نگرش بشری راجع به خداست، تفاوت بسیار زیادی وجود دارد. معنای این تفاوت چیست؟ اینها دقیقاً نوعی از سؤالات است که انسان باید با آنها شروع کند تا سرانجام به یک فهم تاریخی درست و دقیق از فلسفهٔ اسلامی میانه دست یابد.[2]

تاریخ فلسفه، محصول جهان مدرن است و طرح آن‌را برای اولین‌بار فرانسیس بیکن بیان کرد. از آغاز این مسئله به‌عنوان فعالیتی برای باستان‌شناسان مورد توجه قرار گرفت.

---

1. Ibid., pp. 217-218.
2. Ibid., pp. 218-219.

تاریخ فلسفه فقط در قرن نوزدهم مکمّل فلسفه گردید که به ویژه مدیون هگل بود. تاریخ فلسفه که محصول طبیعی اروپای مسیحی است، تمایل ذاتی دارد تا موقعیت خود را در مورد مطالعهٔ فلسفهٔ اسلامی بر اساس موازین مسیحی یا لاتینی فلسفهٔ اسکولاستیک پیدا کند. در اینجا اگر محقق فلسفه اسلامی به وضوح تفاوت میان فلسفه مدرن و فلسفهٔ اسلامی را منعکس نکند، از فهم فلسفهٔ اسلامی باز داشته می‌شود. همان‌گونه که محقق فلسفه اسلامی اگر به وضوح تفاوت میان فلسفهٔ اسکولاستیک مسیحی و فلسفه اسلامی را نداند، از فهم دقیق فلسفهٔ اسلامی بازمی‌ماند.[1]

اصطلاح‌شناسی نیز در تمایز میان فلسفهٔ سیاسی اسلامی و مدرن دارای اهمیت زیاد است. هر اصطلاحی که برای موضوعی مهم در نظرگرفته شده، اشاره به یک فلسفهٔ کامل دارد. بنابراین، در وهلهٔ اول انسان نمی‌تواند مطمئن باشد که چه اصطلاحاتی مهم هستند و چه اصطلاحاتی مهم نیستند. انسان مجبور است بیشترین دقت را نسبت به هر اصطلاحی که می‌خواند، انجام دهد. این مسئله به‌طور طبیعی ما را به پرسش از ترجمه‌ها وامی‌دارد. برای ترجمهٔ کتابهای فلسفی تعریفی بالاتر از این نیست که آن ترجمه در حد اعلا مطابق با اصل است. باید دانست که ترجمه‌های میانه از متون کلاسیک یونان به مراتب بر اکثر ترجمه‌های مدرن برتری دارند. این مسئله به این نتیجه منجر می‌شود که محققی که منحصراً به ترجمه‌های مدرن آثار فلسفی تکیه می‌کند، قادر نیست به یک فهم دقیق و درست از اندیشهٔ نویسندهٔ گذشته برسد. بر این اساس، انسان مجبور است تا نسخه‌های اصلی را هم به دقت بخواند. این مسئله در قرون میانه این‌گونه نبود. شاگردان اسلامی افلاطون و ارسطو، یعنی کسانی که حتی یک کلمه یونانی نمی‌دانستند، به‌عنوان مفسران افلاطون و ارسطو، به مراتب از محققان مدرن، یعنی کسانی که بر دانش چشمگیر دوران یونان باستان تسلط دارند، برترند. این برتری، ناشی از این حقیقت است که مفسران اسلامی اکثر ترجمه‌های تحت‌اللفظی متون کلاسیک

1. Ibid., p. 221.

را دور ریختند و به جای آن، به متن و اصطلاحات متن پرداختند.[1]

امروزه دیگر برتری فلسفهٔ مدرن بر فلسفهٔ اسلامی میانه خیلی بدیهی و روشن نیست. فلسفهٔ مدرن بر خلاف فلسفهٔاسلامی به تمایز میان فلسفه و علم کشیده شد. این تمایز آمیخته با خطری است که زمینه را برای ورود علمی غیر فلسفی و فلسفه‌ای غیرعلمی آماده می‌کند؛ از یک علمی که ابزاری صرف است و فقط مستعد است تا ابزار هر قدرت و منافعی شود؛ و از یک فلسفه‌ای که در آن خواسته‌ها و پیش‌داوریها، جایی را که متعلق به عقل است غصب کرده‌اند. فلسفهٔ مدرن به جایی رسیده است که از ادعای حقیقت قابل اثبات، کناره‌گیری می‌کند و به سوی برخی اشکال «زندگی‌نامه‌نویسی فکری» خود سقوط می‌کند و یا با در استخدام درآمدن برای علم مدرن، به سوی روش‌شناسی سوق می‌یابد. هر روزه مشاهده می‌شود که مردم تا آنجا در تحقیر نام فلسفه پیش می‌روند، که مانند هیتلر از فیلسوفان به‌عنوان شیادان بی‌نزاکت نام می‌برند. این کاربرد تأسف‌آور امری اتفاقی نیست؛ این مسئله همانا پیامد ضروری تمایز میان فلسفه و علم است؛ تمایزی که سرانجام منجر به جدایی فلسفه از علم شد.[2]

بسط فلسفهٔ مدرن به نقطه‌ای رسیده که اعتبار فلسفه یا دانش به معنای دقیق کلمه، مشکل شده است. این مسئله از اهمیت ویژه‌ای برای رویکرد درست نسبت به فلسفهٔ اسلامی میانه برخوردار است. برای مثال در دوره و زمانه‌ای عموماً اعتقاد داشتند که فلسفه یا دانش بهترین راهنما برای اعمال و رفتار اجتماعی است؛ اما امروزه بحثها و گفتگوهای بسیار رایج دربارهٔ اهمیت و ضرورت اسطوره‌های سیاسی، خود به تنهایی کافی است تا نشان دهد که اهمیت اجتماعی فلسفه یا دانش متزلزل شده است. ما دوباره با سؤالی روبه‌رو می‌شویم که چرا فلسفه؟ یا چرا دانش؟ این سؤال در دوران آغازین فلسفه در مرکز بحث و گفتگو قرار داشت. گفتگوهای افلاطونی تقریباً به‌تمامه

1. Ibid., p. 220.
2. Ibid., pp. 214-216.

ناظر به حل همین مشکل اساسی بود؛ یعنی پاسخ به این سؤال که چرا فلسفه؟ یا چرا دانش؟ فیلسوفان سیاسی کلاسیک می‌بایست پرداختن به فلسفه را نزد دادگاه شهر و یا نزد جامعهٔ سیاسی توجیه می‌کردند. همان‌گونه که فلسفهٔ سیاسی اسلامی میانه نیز ناگزیر شد تا پرداختن به فلسفه را نزد دادگاه شریعت و متولیان شرع آن زمان توجیه کنند.

اما امروزه پرسش از مشروعیت و ضرورت فلسفه، دیگر پرسشی برای فلسفهٔ مدرن نیست. چرا؟ فلسفه مدرن به‌زعم خود از ابتدا تلاشی برای جایگزینی فلسفه یا دانش غلط قرون میانه یا به اصطلاح فلسفه یا علم درست مدرن بود. مدتهاست که دیگر پرسش از ضرورت خود فلسفه یا دانش را مطرح نمی‌کنند، بلکه این ضرورت را مسلّم گرفته‌اند. اندیشمندان مدرن معتقدند دیدگاه مدرن به روشنی هرچه تمام‌تر از دیدگاه میانه برتر است. این دقیقاً همان عادت روانی است که فهم تاریخی فلسفهٔ سیاسی اسلامی را غیر ممکن می‌سازد. اگر ما از اول می‌دانیم که دیدگاه میانه نسبت به دیدگاه مدرن غلط و یا ضعیف است، نباید وقت خود را در مطالعه و تحقیق آن صرف کنیم؛ زیرا که فلسفه به دنبال کشف حقیقت است؛ فلسفهٔ باستان‌شناسی و یا کنجکاوی تاریخی نیست.

«بنابراین، ما باید از فیلسوفان مدرن به سوی فیلسوفان میانه رو برگردانیم، با این امید که چیزی از آنها و نه صرفاً دربارهٔ آنها، یاد بگیریم».[1]

مسئله مهم و اساسی‌ای که فلسفهٔ سیاسی اسلامی را با فلسفهٔ سیاسی مدرن متمایز می‌کند، اهمیت توأم به عقل و وحی در زندگی بشری است. فیلسوفان سیاسی مدرنی همچون توماس هابز و جان لاک آن‌قدر عقل را ستایش کردند که معتقد بودند نظم سیاسی می‌تواند بر اساس اصول عقلانی و سکولار بنا شود، درحالی‌که پروژهٔ هابز و لاک محکوم به شکست است. امروزه دیگر عقل به تنهایی نمی‌تواند حمایت لازم و ضروری را برای زندگی اخلاقی و سیاسی فراهم نماید؛ بلکه آنچه نیاز است، باور به

---

1. Ibid., pp. 216-220.

خدای متعالی است که گنهکاران را مجازات می‌کند و نیکوکاران را پاداش می‌دهد. فیلسوفان سیاسی کلاسیک و میانه این مطلب را به‌خوبی درک کردند، اما فیلسوفان سیاسی مدرن در این اندیشه که منافع شخصی عقلانی به تنهایی دلیل کافی برای برقراری زندگی اجتماعی است، کاملاً در بیراهه‌اند. بر این اساس، ایمان به عقل تنها در مرکز و کانون بحران غرب مدرن قرار دارد؛ بحران غرب را باید در ایمان و اعتقاد بیش از حد به عقل تنها دانست. عقل مدرن، ایمان را از بین برد و از این طریق، زمینه را برای جاهلیت و بربریت مدرن گشود. فیلسوفان سیاسی اسلامی به‌خوبی می‌فهمیدند که عقل و فلسفه به تنهایی تأثیر زیان‌آوری بر شهر و جامعه دارند؛ بنابراین، آنها اعتقاد داشتند مباحث صرف فلسفی باید پنهان و سرّی نگهداشته شود، نه فقط به خاطر آنکه فیلسوفان در تعقیب و آزار بودند، بلکه به‌خاطر آنکه مردم توانایی درک و فهم مفاهیم و مسائل صرف فلسفی را ندارند. فیلسوف از مباحث صرف فلسفی به‌دنبال حقیقت و معرفت است، اما همین مباحث برای مردمی که از چنان زمینه‌هایی برخوردار نیستند، ضلالت و گمراهی است؛ بنابراین، آنها همواره به‌دنبال خیر مردم و خیر جامعه نیز بودند.[1]

۲. تمایز فلسفهٔ سیاسی اسلامی و مسیحی

امروزه نوعاً فلسفهٔ سیاسی اسلامی را برخاسته از فلسفهٔ سیاسی مسیحی می‌دانند؛ درحالی‌که این فلسفه هرگز با فلسفهٔ سیاسی مسیحی شباهت ندارد. این نوع برداشت، ناشی از این تلقی است که:

«محققان نخستین فلسفهٔ اسکولاستیک مسیحی، اعتقاد به ارتباط مستقیم فلسفی موضوعشان داشتند، درحالی‌که محققان نخستین فلسفهٔ اسلامی و یهودی، تمایل دارند موضوعشان را تنها به‌عنوان علاقهٔ تاریخی بنگرند. ظهور فلسفهٔ اسکولاستیک مسیحی موجب علاقهٔ فلسفی در فلسفهٔ اسلامی

1. Leo Strauss, **Philosophy and Law: contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors**; translated by Eve Adler, Albany: State University of New York Press, 1995, pp. 59-60.

و یهودی میانه شد. ابن رشد و ابن میمون ظهور کردند تا نظایر اسلامی و یهودی توماس آکویناس باشند. حتی از نقطه‌نظر فلسفهٔ اسکولاستیک مسیحی و از نقطه‌نظر هر نظر و عقیده‌ای که صرف اصل ایمان را می‌پذیرد، فلسفهٔ اسلامی و یهودی میانه متأخرتر از فلسفهٔ اسکولاستیک مسیحی پدید آمده.

این درحالی است که اگر فلسفهٔ سیاسی اسلامی به‌طور درست فهمیده شود، مشخص خواهد شد که آنها فلسفی هستند؛ نه صرفاً علاقهٔ باستانی و قدیمی، و این به نوبهٔ خود ایجاب می‌کند که انسان از نگرش به آنها به‌عنوان نظایر و امثال فلسفهٔ اسکولاستیک مسیحی دست بردارد.[1] برای فهم دقیق تمایز میان فلسفهٔ سیاسی اسلامی و مسیحی حداقل به دو مسئله مهم اشاره می‌شود؛ مسئله اول مربوط به تمایز دینی است، و مسئلهٔ دوم مربوط به نحوه استفاده از منابع یونان کلاسیک است.

۱ـ۲. تمایز دینی

برای فهم تمایز میان اسلام و مسیحیت ابتدا باید به دین و آموزه‌های دینی آنان توجه کرد. برای مسیحیان میانه، دین ایمانی است که در کلیساها ارائه شده است، درحالی‌که برای مسلمانان، دین ایمان صرف نیست، بلکه قانون و شریعت برخاسته از منشأ و خاستگاه الهی است. بر این اساس، علوم دینی در دین اسلام برخلاف مسیحیت دگم و اعتقادات جزمی نیستند، بلکه قانون الهی یا فقه هستند. وحی برای مسلمانان، به‌جای ایمان ویژگی شریعت را داراست. لذا آنچه اولین‌بار به نظر فیلسوفان سیاسی اسلامی در عکس‌العمل آنها دربارهٔ وحی آمد، یک اعتقاد یا مجموعه‌ای از عقاید نبود، بلکه یک نظم اجتماعی کاملاً گسترده بود که نه صرفاً اعمال را، بلکه تفکرات و اعتقادات را نیز نظم می‌بخشد. بر این اساس، چون وحی این‌چنین فهمیده شد، مناسب بود به‌وسیلهٔ فیلسوفان سیاسی اسلامی به‌عنوان قانون کامل و نظم اجتماعی کامل تفسیر شود.[2]

---

1. Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, op. cit. p. 8.
2. Ibid, pp. 9-10.

در دین مسیحیت هیچ‌کس بدون مطالعهٔ حداقل بخش اساسی فلسفه نمی‌توانست یک متکلم مسیحی ماهر شود. فلسفه بخش لازم و ضروری آموزش و تعلیم دینی بود که به‌طور رسمی تصویب و ملزم شده بود. از سویی دیگر، یک مسلمان می‌تواند بدون داشتن کمترین دانش فلسفه، فقیهی ماهر شود.[1] مسیحیت میانه گرایش به جدایی و استقلال قلمرو سیاسی از دین داشت. همین مسئلهٔ جدایی بین مسائل معنوی و دنیوی یا بین کلیسا و دولت است که با ظهور رنسانس و روشنفکری، امکان ظهور نوشته‌های بزرگ سکولار مانند نوشته‌هایی از ماکیاولی، هابز و لاک را متبلور ساخت. در مقابل، دین اسلام بر خصوصیت سیاسی وحی تأکید می‌کرد. بدین معنا که قانون الهی از طریق پیامبری بیان می‌شود که هم قانون‌گذار است و هم رهبر سیاسی است. به این دلیل، مسائل اساسی تفکر دینی مانند ماهیت وحی، ماهیت و هدف پیامبری، ماهیت کمال بشری و غیره، همگی جزو مسائل سیاسی شدند. فیلسوفان سیاسی اسلامی پردازش به دین و آموزه‌های آن را وظیفهٔ «فلسفهٔ سیاسی» می‌دانند؛ زیرا دین در نظر آنان از ابتدا به‌عنوان واقعیتی سیاسی محسوب می‌شد. بنابراین، در دین اسلام، رشتهٔ فلسفی که به دین می‌پردازد، بر خلاف مسیحیت «فلسفهٔ دین» نیست، بلکه «فلسفهٔ سیاسی» یا دانش سیاسی، است. منظور از دانش سیاسی همان دانش سیاسی افلاطون، یعنی آموزهٔ کتاب «جمهوری» و کتاب «قوانین» افلاطون است.[2]

۲ـ۲. تمایز منابع

تمایز دو دین اسلام و مسیحیت تأثیر خود را در استفادهٔ فیلسوفان از منابع یونان کلاسیک نشان داد. این مسئله به‌ویژه در مورد فلسفهٔ سیاسی، بسیار قابل ملاحظه است. ازآنجاکه الهیات مسیحی میان جنبهٔ معنوی و دنیوی بشری فرق می‌گذاشت،

---

1. Leo Strauss, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", op. cit. pp. 221-222.

۲. ابن سینا، «فی اقسام العلوم العقلیه»، تسع رسایل فی الحکمة و الطبیعیات، مطبعة هندیه بالموسکی بمصر، ۱۹۰۸، الرساله الخامسه صص۱۰۷- ۱۰۸.

دراین‌صورت فلسفهٔ سیاسی را جدای از فلسفه و الهیات می‌فهمد. در نتیجه اکثر مباحث سیاسی فیلسوفان مسیحی میانه در رساله‌های مستقل منتشر شده‌اند. آنها به‌خاطر آنکه به مباحث سیاسی علاقه نشان دادند و ازآنجاکه این بحثها در کتاب مقدس نبود، بنابراین، رساله‌های مجزایی دربارهٔ سیاست به دلیل علاقهٔ شخصی و تا حدی موقعیت زمانهٔ خود نوشتند. درحالی‌که در اسلام مباحث سیاسی عمدتاً در ضمن مباحث کلامی و شرعی بیان شده‌اند، یا به عبارت دیگر، اساساً جایگاه بحث سیاسی در شریعت بوده، نه در آثار مجزا و مستقل. بر این اساس، فلسفهٔ مسیحی از اواسط قرن سیزدهم اندیشهٔ سیاسی خود را بر اساس کتاب سیاست ارسطو بنا نهاد؛ یعنی زمانی که این کتاب به زبان لاتین ترجمه شد. در مقابل، فلسفهٔ سیاسی فیلسوفان مسلمان عمدتاً مبتنی بر کتاب «جمهوری» و«قوانین» افلاطون و اخلاق نیکوماخوس ارسطو است. بنابراین، در فلسفهٔ اسکولاستیک مسیحی، کتاب سیاست ارسطو، سیسرون و حقوق رومی مورد استفاده قرار گرفت، درحالی‌که در فلسفهٔ سیاسی اسلامی، کتابهای «جمهوری» و «قوانین» افلاطون، محور کار فیلسوفان سیاسی بود. کتاب «جمهوری» و «قوانین» افلاطون تنها در قرن پانزدهم توسط غربیها کشف شد، درحالی‌که در جهان اسلام، آنها در قرن نهم به عربی ترجمه شده بودند. دو نفر از مشهورترین فیلسوفان اسلامی شرحهایی بر آنها نوشتند: فارابی بر «قوانین» و ابن رشد بر «جمهوری». البته هرچند کتاب سیاست در دنیای اسلام ترجمه نشده بود، اما فیلسوفان اسلامی آن‌را می‌شناختند.[1]

در اینجا این سؤال حائز اهمیت است که چرا منابعی که فیلسوفان سیاسی اسلامی از آن استفاده کرده بودند با منابعی که فیلسوفان مسیحی استفاده کرده بودند، متفاوت بوده است؟ چرا مسلمانان که قطعاً به کتابهای یونانی در کتابخانهٔ بیزانس دسترسی داشتند و در آنجا کتاب سیاست ارسطو نیز بود، این کتاب را به عربی ترجمه نکردند؟ از آن طرف نیز

---

1. Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, op. cit. pp. 8-9. / "How to Begin to Study Medieval Philosophy", op. cit. p. 223.

چرا محققان مسیحی که نسخه‌ای از کتاب سیاست را از کتابخانهٔ بیزانس برای ترجمه آوردند، به دنبال نسخه‌ای از «جمهوری» و «قوانین» افلاطون که قطعاً در آنجا وجود داشت، نبودند؟ آیا این مسئله امری اتفاقی بود؟ پاسخ تفصیلی به این سؤال از حوصلهٔ این مقاله خارج است، اما اجمالاً می‌توان گفت که همهٔ اینها ناشی از تفاوت و تمایز میان الهیات اسلامی و الهیات مسیحی بود. مسیحیان بدان علت کتاب سیاست ارسطو را ترجمه کردند که متن ارسطویی با الهیات مسیحی تناسب داشت. همین‌طور زمانی که فارابی و ابن رشد کتاب «قوانین» و «جمهوری» را به‌عنوان منبع اصلی سیاسی به‌کار بردند و بعدها ابن میمون هم از آنها تبعیت کرد، به این خاطر بود که آنان معتقد بودند که متون افلاطون با وضعیت و شرایط سیاسی الهیات اسلامی سازگاری و تناسب دارد.[1]

ارسطو در کتاب سیاست خود پرداختن به قلمرو سیاسی را به‌جای فلسفهٔ سیاسی به عهدهٔ علم سیاسی می‌داند. به عبارت دیگر قلمرو سیاسی را مختص عالم سیاسی می‌داند، نه فیلسوف سیاسی، و لذا به جدایی مباحث سیاسی از مباحث متافیزکی تمایل نشان می‌دهد. به همین خاطر است که کتاب سیاست ارسطو برای اندیشهٔ مسیحی میانه جالب بود، چون آنها نیز به جدایی حوزهٔ معنوی از حوزهٔ دنیایی گرایش داشتند. درحالی‌که فلسفهٔ سیاسی اسلامی همانند افلاطون به دنبال تأسیس مدینهٔ فاضله در این جهان بود، فلسفهٔ سیاسی مسیحی به دنبال تبیین سیاست ممکن در این جهان بود. آنان معتقد بودند که مدینهٔ کامل و خدایی در این جهان امکان‌پذیر نیست. به نظر آگوستین در رسالهٔ شهرخدا[2] اندیشهٔ سیاسی مسیحی میانه توجهی به امکان عملی جامعهٔ ایدئال در این جهان و در حال حاضر ندارد، بلکه این موضوع برای جهانی است که باید بعدها تحقق پیدا کند. در این جهان، مسیحیت بیش از تحقق جامعهٔ سیاسی که دست‌یافتنی است نمی‌اندیشد. در این معنا کتاب سیاست ارسطو که به دنبال اهداف سیاسی «این

---

1. Abraham Melamed, "Medieval and Renaissance Jewish Political Philosophy"; **History of Jewish Philosophy**, Edeted by Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Routledge, 1997, p. 420.
2. Civitas Dei

جهانی» است، مناسب شناخته شد؛ اما فیلسوفان سیاسی اسلامی به دنبال تحقق جامعهٔ ایدئال در این جهان بودند، لذا آثار افلاطون برای آنها مناسب بود. فیلسوفان مسلمان به کتاب دیگر ارسطو، یعنی **اخلاق نیکوماخوس** بدان‌خاطر علاقه نشان دادند که هنوز روح آن کتاب به فلسفهٔ افلاطونی بیشتر گرایش دارد. فلسفهٔ سیاسی افلاطون که بر محتوای «معنوی» وجود سیاسی تأکید می‌کند و فیلسوف را به‌عنوان رهبر سیاسی کامل معرفی می‌کند، به‌شدت در ارتباط با تفکر سیاسی مسلمانان است. پیامبر قانون‌گذار در سنت اسلامی به‌راحتی می‌تواند با فیلسوف شاه افلاطون یکی دانسته شود، بنابراین، تمایز میان الهیات اسلامی و مسیحی باعث پدید آمدن انواع مختلفی از ادبیات سیاسی و به خدمت گرفتن متون مختلف سیاسی کلاسیک گردید.[1]

نکتهٔ قابل توجه آنکه اختلاف میان الهیات مسیحی و اسلامی تأثیر خود را فقط در فلسفهٔ سیاسی نشان داد. در فلسفهٔ متافیزیکی، سه سنت دینی میانه، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام به جایگاه فلسفی برابر معتقد بودند و ازاین‌رو، از آثار کلاسیک به‌طور یکسان تأثیر پذیرفته بودند، که عمدتاً از دیگر آثار ارسطو، مانند **اخلاق نیکوماخوس** و **متافیزیک** بود. همهٔ آنها موافق بودند که هدف نهایی بشر دسترسی به عقل عملی نیست، بلکه بر عکس دسترسی به عقل نظری، یعنی شناخت مفهوم خدا و عشق به او است. بنابراین، در فلسفهٔ نظری، هم فلسفهٔ اسلامی، هم فلسفهٔ یهودی و هم فلسفهٔ اسکولاستیک مسیحی به‌نحو قابل ملاحظه‌ای بر سنت واحد بنا می‌گردد؛ اما در فلسفهٔ سیاسی، تفاوت و تمایز بنیادی و اساسی است. علاوه بر کتاب **سیاست** ارسطو که توسط فیلسوفان سیاسی اسلامی مورد استفاده قرار نگرفت، ادبیات رومی سیسرون و به‌ویژه حقوق رومی نیز مورد استفاده آنان قرار نگرفت. این مسئله به این نتیجه منجر می‌شود که آموزهٔ حقوق طبیعی و ویژگی فلسفهٔ اسکولاستیک مسیحی و همچنین اندیشهٔ غربی تا پایان قرن هجدهم، به‌طور کامل در فلسفهٔ سیاسی اسلامی وجود نداشت. البته

---

1. Ibid., p. 421.

متکلمان اسلامی از وجود حقوق عقلانی دفاع کرده بودند که در عمل کاملاً شبیه به آنچه بود که در غرب حقوق طبیعی نامیده می‌شد؛ اما فیلسوفان سیاسی اسلامی این دیدگاه را به‌کلی رد کردند. اصول اخلاقی و رفتاری‌ای را که فیلسوفان اسکولاستیک مسیحی «حقوق طبیعی» و متکلمان «حقوق عقلانی» می‌نامیدند، توسط فیلسوفان سیاسی اسلامی به‌عنوان باورها و عقاید پذیرفته‌شده از طرف عموم نامیده می‌شد.[1]

تمایز اساسی میان آموزهٔ اسلامی و مسیحی از لحاظ تاریخی، خود را در زوال بعدی فلسفهٔ سیاسی اسلامی نیز نشان می‌دهد. اشاره شد که مهم‌ترین تفاوت میان مسیحیت و اسلام در آموزهٔ دینی است. مسیحیان آموزهٔ دینی را الهیات وحیانی می‌دانند، درحالی‌که مسلمانان آموزهٔ دینی را شرع و قانون الهی *(فقه)* می‌دانند. آموزهٔ دینی در معنای دوم نسبت به آموزهٔ دینی در معنای اول خیلی کمتر با فلسفه هماهنگی دارد. این مسئله اساساً به‌خاطر این دلیل است که منزلت فلسفه در جهان اسلام نسبت به دنیای مسیحیت خیلی متفاوت بود. در مسیحیت فلسفه جزء مکمل آموزش و تعلیم آموزهٔ دینی شد که به طور رسمی تأیید و اجباری گردید. درحالی‌که در جهان اسلام فلسفه نه تنها رسمیت نداشت، بلکه حتی پردازش به آن از طرف دولتها و متولیان دینی آن زمان نهی شده بود. این فرق اساسی تا حد زیادی زوال بعدی مطالعات فلسفی را در جهان اسلامی توضیح می‌دهد؛ زوالی که همانندی در غرب علی‌رغم وجود مارتین لوتر ندارد.[2]

در بیشتر تأملات رایج دربارهٔ ارتباط میان فلسفه و جامعه، این مسئله به‌گونه‌ای مسلّم گرفته شده است که فلسفه همیشه از منزلت اجتماعی یا سیاسی خویش برخوردار بود؛ درحالی‌که فلسفه در شهرها و جوامع زمان افلاطون به رسمیت شناخته نشده بود. فارابی با شیوهٔ خود نشان می‌دهد که حتی در زمان او نسبت به زمان افلاطون، آزادی کمتری برای پرداختن به فلسفه وجود داشت. این حقیقت که «فلسفه» و «فیلسوفان» در جهان

---

1. Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, op. cit. pp. 10-11. / "How to Begin to Study Medieval Philosophy", op. cit. p. 224.
2. Leo Strauss, **Persecution and the Art of Writing**, op. cit. pp. 18-19.

اسلام سرانجام به جایی رسیدند که به معنی فعالیت مشکوک گروهی از مردان مظنون بود، اگر نگوییم انسانهای بی‌دین، به اندازهٔ کافی نشان می‌دهد که چقدر منزلت فلسفه در جهان اسلام متزلزل بود، یعنی مشروعیت فلسفه به رسمیت شناخته نشده بود.[1]

اما منزلت متزلزل فلسفهٔ سیاسی در جهان اسلام، به‌هیچ‌وجه برای فلسفهٔ سیاسی اسلامی بداقبالی نبود. تأیید رسمی فلسفه در دنیای مسیحیت، فلسفه را ابزاری برای نظارت کلیسایی تبدیل کرد؛ درحالی‌که موقعیت متزلزل فلسفهٔ سیاسی در جهان اسلام، ویژگی شخصی و در نتیجه آزادی درونی خود را از نظارت و مداخله حفظ کرد. مقام فلسفهٔ سیاسی در جهان اسلام از این نظر، به مقام آن در یونان کلاسیک شباهت داشت. اغلب گفته می‌شود که جامعهٔ یونان جامعه‌ای توتالیتر و دارای نظم اجتماعی خودکامه بود. این جامعه نه فقط مسائل سیاسی و قانونی، بلکه اخلاقیات، دین، تراژدی و کمدی را همچنین دربر می‌گرفت و آنها را اداره می‌کرد. با این حال، تنها یک فعالیت وجود داشت که ضرورتاً شخصی و فراسیاسی بود؛ و آن همانا فلسفه بود. مکاتب فلسفی را نه مسئولان مدنی یا مذهبی، بلکه انسانهای بدون قدرت، یعنی انسانهای آزاد و شخصی تأسیس کردند. این حقیقت را خود فیلسوفان اسلامی شناختند، آنان در توضیح مطلبی از ارسطو، زندگی فلسفی را با زندگی انسان گوشه‌نشین و معتکف، مقایسه می‌کنند.

«فیلسوفان سیاسی اسلامی میانه نسبت به فیلسوفان مدرن «اصیل‌تر» هستند، برای آنکه آنها همانند فیلسوفان مدرن به‌وسیلهٔ ایدهٔ مأخوذ از حقوق طبیعی هدایت نشدند، بلکه به‌وسیلهٔ ایدهٔ نخستین کلاسیک از حقوق به‌عنوان نظامی هماهنگ و کامل از زندگی بشری هدایت شدند؛ به عبارت دیگر، برای آنکه آنها شاگردان افلاطون هستند نه شاگردان مسیحیّت».[2]

بنابراین، موقعیت فلسفه سیاسی در جهان اسلام به‌جای آنکه با موقعیت آن در

1. Ibid.
2. Leo Strauss, **Philosophy and Law**, op. cit., p 73.

اروپای مسیحی شباهت داشته باشد، با موقعیت یونانی شباهت دارد.[1]

جمع‌بندی

در پایان خطوط کلی مقاله به صورت فهرست‌وار بیان می‌شود:

۱. فلسفه به معنای جستجوی حقیقت است؛ شیوه و روشی است که انسان را از مرحله باور و اعتقاد به مرحله معرفت و شناخت می‌رساند.

۲. فلسفه سیاسی تلاشی در جهت جایگزینی معرفت به ماهیت امور سیاسی، به جای باور به ماهیت امور سیاسی است.

۳. فلسفه سیاسی اسلامی به دنبال فهم فلسفی آموزه‌های وحیانی در جهت تبدیل باور انسان به معرفت است. قید «اسلامی» از یک‌سو اشاره به شکل‌گیری فلسفه سیاسی اسلامی، در حوزه تمدن اسلامی دارد و از سوی دیگر در پردازش به مباحث فلسفه سیاسی علاوه بر استفاده از منابع فکری فلسفه سیاسی افلاطون، از وحی و آموزه‌های شریعت اسلامی غافل نبوده است؛ لذا پیوندی دو سویه با آموزه‌های افلاطونی و اسلامی دارد.

۴. فلسفه سیاسی اسلامی با آموزه «پنهان‌نگاری» همراه است؛ پنهان نگاری شیوه‌ای از نگارش است که در آن فیلسوف سیاسی ایده‌ها و افکار خود را به گونه‌ای به نگارش در می‌آورد که فهم واقعی آن برای همگان میسر نیست.

۵. برای فهم فلسفه سیاسی اسلامی، به جای استفاده از روش‌های پیشرفت‌گرایی و تاریخی‌گرایی، باید روش مطالعه تاریخی واقعی را بکار بست.

۶. اهمیت توأم به عقل و وحی در زندگی بشری، فلسفه سیاسی اسلامی را از فلسفه سیاسی مدرن متمایز می‌کند.

---

1. Leo Strauss, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", op. cit. p. 223. / **Persecution and The Art of Writing**, op. cit. p. 21.

۷. فلسفه سیاسی اسلامی هم به لحاظ محتوای دینی و هم استفاده از منابع تاریخی، با فلسفه سیاسی مسیحی شباهت ندارد.

۸. موقعیت فلسفه سیاسی اسلامی با فلسفه سیاسی افلاطون شباهت دارد. اما فیلسوفان سیاسی اسلامی مقلد محض افلاطون نبودند، بلکه در افلاطون ویژگی می‌یابند که کاملاً هماهنگ با شریعت اسلامی است.

۹. بنابراین ماهیت آموزه‌های اسلامی نشان می‌دهد که پردازش به این دین به عهده دانش «فلسفه سیاسی» است.

فهرست منابع

ابن سینا، النجاة، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الثانیه، ۱۹۳۸.

ابن سینا، تسع رسایل فی الحکمة و الطبیعیات، مصر: مطبعة هندیه بالموسکی، ۱۹۰۸.

اخوان‌الصفا، رسائل اخوان‌الصفا، اعداد و تحقیق: عارف تامر، بیروت: منشورات عویدات، ۱۹۹۵، ج ٤.

افلاطون، دورهٔ آثار افلاطون، محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

بلوم، ویلیام تی، نظریه‌های نظام سیاسی، احمد تدین، تهران: انتشارات آران، ۱۳۷۳، ج۱.

حلبی، علی اصغر، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.

طباطبایی، سیدجواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۲.

طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، چاپ جدید، ۱۳۸۳.

فارابی، ابونصر، افلاطون فی‌الاسلام، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالاندلس، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢/ ۱۹۸۲.

قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۸.

القرطبی الاندلسی، موسی بن میمون، دلالة‌الحائرین، تحقیق؛ حسین آتای، مکتبة الثقافة الدینیة، بی‌تا.

کوربن، هانری، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، سید جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۳.

(Political philosophy will be the attempt to replace **opinion** about the nature of political things by **knowledge** of the nature of political things.) Ibid.

Kant ,Immanuel, **Critique of Pure Reason**; Translated by Norman Kemp Smith, New York, St. Martin's Press, 1965.

Melamed, Abraham, **"Medieval and Renaissance Jewish Political**

Philosophy"; History of Jewish Philosophy, Edeted by Daniel H. Frank and Oliver Leaman ,Routledge, 1997.

Nasr ,Seyyed Hossein, "The Quran and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy". **History of Islamic Philosophy**, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman ,Routlege, 2003.

Strauss ,Leo, "How to Begin to Study Medieval Philosophy", **The rebirth of classical political rationalism**, an introduction to the thought of Leo Strauss: essays and lectures; selected and introduced by Thomas L. Pangle, Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Strauss ,Leo, **Persecution and the Art of Writing**, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Strauss ,Leo, **What is Political Philosophy?**; Chicago: University of Chicago Press, 1988.

روش و سیاست در فلسفهٔ اسلامی

محمد پزشکی*

مقدمه

هرچند مسئله روش و روش‌شناسی برای فیلسوفان کلاسیک اسلامی اهمیت ثانوی و فرعی داشت، اما امروزه توجه به روش مطالعهٔ روش‌شناسی علوم اهمیت به‌سزایی در دیسیپلین علوم فرهنگی و علوم انسانی دارد. این امر خود برخاسته از دلایل اجتماعی و تئوریک خاصی است که پرداختن بدانها خارج از منظور این مقاله است. مقالهٔ حاضر بیشتر شیوهٔ مطالعات سیاسی را، از منظر فلسفهٔ اسلامی معاصر بررسی می‌کند. چندی پیش، روش تفکر سیاسی فیلسوفان مشائی مورد بررسی این قلم قرار گرفته بود[1] و اینک در ادامهٔ همان مقال، در اینجا سعی در معرفی شیوهٔ تفکر فلسفی معاصر فارغ از نگرشهای کلامی و فقهی هستیم. نویسنده در این نوشتار، سعی دارد از وجود دو گونه نگارهٔ روش‌شناختی به مسائل سیاسی در نوشته‌های فیلسوفان معاصر مسلمان پرده بردارد

---

* مدرس دانشگاه و پژوهشگر مطالعات سیاسی.

۱. محمد پزشکی، «روش تفکر سیاسی بر اساس آموزه‌های فیلسوفان مشاء»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ ۲۲، تابستان، ۱۳۸۲.

و هر یک از آنها را ذیل عنوان مونیسم و دوآلیسم روش‌شناختی بررسی کند.

معرفت و ادراک بشری

یک نظریهٔ عمومی دربارهٔ معرفت، دست کم باید به سه پرسش اصلی در این باب پاسخ دهد: نخست آنکه آیا اساساً برای آدمی امکان شناخت وجود دارد؟ دوم آنکه در صورت پاسخ مثبت، راه کسب معرفت چیست؟ این پرسش از سویی از سرچشمه و مبدأ اولی دانش بشری جستجو می‌کند و از سوی دیگر از ساز و کار تکثیر آن؛ و در یک نظریهٔ عمومی از امکان شناخت حقیقت و ذات جهان سخن می‌گوید. ازاین‌رو پیش از آغاز سخن دربارهٔ روشهای مطالعهٔ سیاست در فلسفهٔ اسلامی، می‌باید پاسخ این مکتب فلسفی به پرسشهای معرفت‌شناختی را بدانیم.

به‌لحاظ تاریخی درخصوص پرسش نخست می‌توان به سه رهیافت اشاره کرد. در حدود قرن پنجم پیش از میلاد، سوفسطائیان یونانی تمام ادارکات و عقاید بشری حتی بدیهیات اولیه را خیال محض دانستند و هیچ ارزشی برای هیچ‌نوع فکری نپذیرفتند. آنها معتقد بودند که واقعیتی خارج از ظرف ذهن انسان وجود ندارد.[1] در برابر مکتب سوفیسم[2]، فیلسوفانی مانند سقراط، افلاطون، و ارسطو استدلال می‌کردند که انسان توانایی شناخت اشیا را آن‌گونه که در واقع هستند، دارد. از نظر این فیلسوفان درصورتی‌که تفکر به شکل درست هدایت شود، آدمی به ادراک واقعیت نائل می‌گردد. هواداران این نظریه به جزمیان یا یقینیان[3] مشهور شدند. لیکن از زمان ارسطو به بعد گروه دیگری از فیلسوفان پیدا شدند که معتقد بودند ادراکات بشر درباره امور جهان بستگی کامل به وضعیت ویژهٔ ذهن او دارد. این گروه که شکاکان[4] نامیده

---

1. Thomas Mautner (ed), **The Penguin Dictionary of Philosophy**. London, Penguin Books,2000 P530.
2. sophism
3. dogmatists
4. scepticists

شدند، حتی مفاهیم و مسائل ریاضی و هندسی را غیر قطعی تلقی کردند.[۱] مکتب شکاکیت تا چند سده بعد از میلاد مسیح تداوم یافت. در سده‌های اخیر، سه مکتب بالا به دو مکتب جزمی و شکاکیت تقلیل می‌یابد. فلسفهٔ اسلامی در برابر مسئله حاضر از مکتب امکان شناخت جهان به وسیلهٔ عقل بشر حمایت می‌کند.[۲]

گفتگوی میان فیلسوفان در مسئلهٔ کسب معرفت، از سویی در تفسیر چیستی ادراکات ذهنی و چگونگی به‌دست آمدن آنها، و از سوی دیگر در سازوکار انباشته شدن آنها در ذهن است. به‌لحاظ تاریخی گفته می‌شود که سوفسطائیان معتقد بودند که خاستگاه تمام تصورات و ادراکات بشری حواس ظاهری آدمی است؛ ازاین‌رو سوفسطائیان را پیروان اصالت حس[۳] می‌نامند.در برابر این گروه از فیلسوفان، افرادی مانند افلاطون و ارسطو قرار می‌گرفتند که به عقلیون[۴] مشهور شده‌اند. میان این دو فیلسوف، در تفسیر پیدایش دانشهای اولیه، اختلاف وجود دارد. افلاطون در این مسئله معتقد بود که امور محسوس مورد معرفت بشر قرار نمی‌گیرند، بلکه معرفت حقیقی همانا درک مثالهاست. مثالها از نظر افلاطون واقعیتهای کلی، دائمی، و ثابتی هستند که از جنس معقولات‌اند. افلاطون معتقد است که این معرفت عقلی برای روح، پیش از ورود به دنیای حاضر به‌دست می‌آید. روح به‌مثابهٔ موجود مجرد در جهان پیش از این دنیا مثالها را مشاهده کرده، اما در جهان مادی به دلیل مجاورت با بدن و امور مادی، از یاد برده است؛ اما ازآن‌جاکه دنیای کنونی پرتویی از حقایق جهان مجرد پیشین است، روح بشر با احساس دنیا به‌مثابهٔ نمونهٔ دنیای مجرد، مثال‌های فراموش شده را به خاطر می‌آورد. در برابر تفسیر افلاطونی، ارسطو معتقد است که روح بشر در آغاز در حد

---

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۶۸، صص ۹۹-۱۰۴و ۴۷۴-۴۸۲.

2. C.C.W.Taylor, **Routledge Histiry of Philosophy**. Vol. I, London, Routledge Press, 1997 , PP77878.

3. empiricists

4. roctionalists

استعداد محض است و بالفعل هیچ دانشی ندارد. از نظر او تمامی معقولات و معلومات بشری به‌تدریج در همین جهان به دست می‌آیند. از نظر او ادراک امور جزئی پیش از ادراک کلیات صورت می‌پذیرد. عقل بشر پس از درک امور جزئی از طریق سازوکار تجرید و تعمیم، امور کلی را انتزاع می‌کند.[1]

در تاریخ فلسفه، از سدهٔ شانزده به بعد این مسئله به شکل و با کیفیت دیگری مطرح شد. نتیجهٔ این گفتگو به‌صورت هواداران اصالت عقل و طرفداران اصالت حس درآمد.[2] عقل‌گرایان معتقد شدند که معرفتهای بشری دو گونه هستند: گونهٔ نخست معارفی هستند که به‌صورت مستقیم به وسیلهٔ حواس پنج‌گانه وارد ذهن آدمی می‌شوند؛ اما در برابر این دسته از دانشها، دانشهای دیگری وجود دارند که عقل بشر از پیش خود ساخته است. این نوع از دانشها فطری‌اند و هیچ منشئی جز عقل بشر ندارند. دکارت را می‌توان از جمله عقل‌گرایان دانست؛ اما در برابر عقل‌گرایان، گروه دیگری قرار دارند که معرفتهای فطری را بی‌معنا می‌دانند و معتقدند که ذهن مانند صفحهٔ بدون نقشی است که به‌تدریج از حواس ظاهری متأثر می‌شود و سپس عقل از طریق تجرید و تعمیم، دانشهای کلی را می‌سازد. جان لاک در زمرهٔ این دسته قرار می‌گیرد؛[3] اما فلاسفهٔ اسلامی دربارهٔ مسئله معرفتهای نخستین بشری بیشتر نظریهٔ ارسطو را پذیرفتند و به تکمیل و تنقیح آن پرداختند.

مجادلهٔ سوم در معرفت‌شناسی مربوط به توان ذهن بشر برای شناخت حقایق اشیاست. در این گفتگو می‌توان معرفت‌شناسان را به دو دستهٔ عمومی ذات‌گرایان و پدیدارگرایان تقسیم کرد. پدیدارگرایان[4] معتقدند که توان فکری بشر تنها در حدود

---

1. Jonathan Barnes (ed). **Aristotle**. Cambridge, Cambridge University press.1995 PP109-127

2. Vere Chappell (ed). **Locke**. Cambridge, Cambridge Vniversity Press. 1995. PP1498219.

۳. فردریک کاپلستون، فیلسوفان انگلیس از هابز تا هیوم، (ترجمه امیرجلال‌الدین‌اعلم)، تهران: انتشارات سروش، صص ۱۲۵-۱۳۵.

4. phenomenalists

پدیده‌ها و ظواهر جهان طبیعت است و ازاین‌رو از عقل بشری به‌جز تعیین و تبیین روابط و مناسبات میان ظواهر طبیعی نمی‌توان انتظاری داشت؛ اما تحقیق دربارهٔ کنه امور و ذات ظواهر طبیعی، خارج از دسترس ذهن بشر است. ازاین‌رو پدیدارگرایان دانشهای تجربی را دانشهای حقیقی و معتبر می‌دانند. نکتهٔ قابل توجه اینجا آن است که هواداران پدیدارگرا در میان هر دو دستهٔ هواداران اصالت حس مانند اگوست کنت و هواداران اصالت عقل مانند کانت دیده می‌شوند؛ اما در برابر پدیدارگرایان، دستهٔ دیگری از معرفت‌شناسان قرار دارند که معتقدند که عقل بشری توان شناخت ذات اشیا را دارد. از نظر این گروه، که ذات‌گرایان[1] نامیده می‌شوند، ممکن بودن شناخت ذات اشیا یا به دلیل پذیرش نظریهٔ عقل فطری (مانند دکارت و پیروان او) یا به دلیل پذیرش نوعی شهود (مانند هانری برگسون) است. فلسفهٔ اسلامی در زمینهٔ مشاجرهٔ اخیر، از عقیدهٔ ذات‌گرایان هواداری می‌کند.[2]

خلاصه آنکه فلسفهٔ اسلامی در مسئلهٔ شناخت، اولاً معتقد به وجود جهان خارج از ذهن و توانایی ذهن بشری برای شناخت آن است. ثانیاً معرفت بشری را برخاسته از حواس ظاهری می‌داند. در این فلسفه، مفاهیم کلی و نظریات از طریق سازوکار تعمیم و تجرید، ساخته و پرداخته می‌شوند. ثالثا علاوه بر ظواهر امور طبیعی، آدمی توان شناخت کنه هستی را دارد.

مونیسم و دوآلیسم روشی در فلسفهٔ نظری و عملی

فیلسوفان مسلمان اغلب نظریهٔ معرفت‌شناسی ارسطو را پذیرفتند. ارسطو برخلاف افلاطون، میان فلسفه نظری و فلسفهٔ عملی تفاوت گذاشت. فلسفهٔ عملی به عقیدهٔ ارسطو محصول فرونسیس[3] است. کارکرد فرونسیس از نظر او پیدایش معرفت معطوف به عمل[1]

1. essentialists
2. Thomas Mautner. Ibide,PP179.
3. phronesis

است. پراکسیس در معرفت‌شناسی ارسطویی، عمل درونی است که هدف آن، خودش به شمار می‌آید. درحالی‌که فلسفهٔ نظری[۲] نتیجهٔ جمع عقل شهودی و شناخت علمی است و عالی‌ترین نوع معرفت به شمار می‌آید؛ ولی افلاطون میان فرونسیس و سوفیا تفاوتی نمی‌گذاشت و این دو را به یک معنی می‌پنداشت؛ اما در معرفت‌شناسی ارسطویی متعلق فلسفهٔ عملی امور تغییرپذیری است که نمی‌شود آنها را به وسیلهٔ مثالهای ثابت فهم کرد. مثالها به عقیدهٔ ارسطو برای شناخت امور ثابتی هستند که متعلق فلسفهٔ نظری به شمار می‌آیند؛[۳] به این ترتیب، فلسفهٔ عملی تنها به کلیات نمی‌پردازد، بلکه باید جزئیات را نیز درک کند و ازاین‌رو موضوع آن، ادراک حسی خواهد بود.[۴] او سپس فلسفهٔ عملی را به سه دستهٔ اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مدن تقسیم می‌کرد. ازاین‌رو بنا به دستگاه معرفت‌شناختی فلسفهٔ اسلامی به تبع معرفت‌شناسی ارسطویی، نوع رابطهٔ میان فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ عملی مطرح می‌شود. اینکه آیا این دو گونه از معرفت کاملاً از یکدیگر متمایزند هستند و هیچ‌گونه ارتباط معرفت‌شناختی با یکدیگر ندارند؟ یا اینکه میان این دو نوع از فلسفه ارتباط شناخت‌شناسانه وجود دارد؟ این مسئله به دنبال خود این پرسش را به دنبال دارد که آیا عقل سازندهٔ دانشهای نظری با عقل ایجادکنندهٔ دانشهای عملی نیز تفاوت می‌کند یا اینکه در آدمی بیش از یک نوع عقل وجود ندارد؟ این مسئله را در مقال حاضرتحت عنوان تک‌انگاری[۵] و دوگانه‌انگاری[۶] شناختی بررسی می‌کنیم.[۷] از نظر مقالهٔ حاضر، دعوای اصلی میان وحدت یا تکثر روش‌شناسی فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ عملی به صورت عمومی، و وحدت یا تکثر روش‌شناسی فلسفهٔ نظری با مطالعات سیاسی است.

---

1. Praxis
2. Sophia

۳. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو، صص ۱۳و۲۱۶.

۴. همان، ۲۲۵.

5. Monotheism
6. Dualism
7. Thomas Mautner. Ibide. PP1528362.

ارسطو حکمت عملی را راه و وسیلهٔ دستیابی به زندگی نیک و همراه با نیک‌بختی معرفی می‌کند؛ ازاین‌رو کسی را دارای حکمت عملی می‌داند که استعداد تفکر درست را داراست. ارسطو می‌گوید هیچ‌کس دربارهٔ امری تغییر ناپذیر یا امری که تحقق‌بخشی به آن برای او ممکن نیست نمی‌اندیشد. به عقیدهٔ ارسطو اموری که مبادی‌شان تغییرپذیر هستند و در حوزهٔ حکمت عملی قرار می‌گیرند، دربارهٔ آنها برهان جاری نمی‌شود، بلکه برهان دربارهٔ شناخت علمی معنا می‌یابد که داوری دربارهٔ موضوعات کلی و ضروری است. این حوزه همان قلمرو حکمت نظری است.[1] به نظر ارسطو اقامهٔ برهان و هرگونه شناخت علمی، به‌نوبهٔ خود مبتنی بر مبادی نخستین است. او از این سخن خود نتیجه می‌گیرد که نخستین مبادی اشیا، موضوع حکمت نظری قرار می‌گیرند و نه موضوع حکمت عملی.[2] هریک از دو نوع حکمت عملی و نظری، خود دستاورد دو نوع عقل است: عقل عملی و عقل نظری. در جهان اسلام، ابن سینا نیز با پذیرش طبقه‌بندی ارسطویی معرفت، تمام تفکرات بشری را به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کند. او در توضیح حکمت نظری بیان می‌کند که این نوع از دانش، پژوهشگر را به کامل کردن توان اندیشه‌اش که در نفس نهفته است برمی‌انگیزد. ابن سینا رسیدن به این هدف را از رهگذر دستیابی به علوم تصوری و تصدیقی به اشیا و اموری که در ردهٔ اعمال و احوال اختیاری انسان نیستند، ممکن می‌داند.[3] اما حکمت عملی به عقیدهٔ ابن سینا در نخستین مرحلهٔ سیر خود مانند حکمت نظری پژوهشگر را به سوی کمال‌یابی توان نظری رهمنون می‌گردد (از طریق دانشهای تصوری و تصدیقی نسبت به اموری که در قلمروی اختیار آدمی هستند)؛ اما هدف دیگر حکمت عملی دست‌یابی به فضایل عملی است.[4] تفاوت دو نوع معرفت در شناخت‌شناسی اسلامی ـ ارسطویی، به‌نوبهٔ خود پرسش از تفاوت میان دو نوع عقل

---

۱. ارسطو، پیشین، ص ۲۱۵.

۲. همان، ص ۲۱۸.

۳. حسین ابن سینا، کتاب الشفاء: الهیات، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله‌العظمی مرعشی‌نجفی، ۱۴۰۴ صص۴-۵.

۴. همان.

نظری و عملی را مطرح می‌نماید. اینکه آیا آدمی دارای دو نوع عقل است یا اینکه یک نوع نیروی شناسنده بیشتر در آدمی وجود ندارد، به نظر می‌رسد برخلاف وجود دو نوع معرفت نظری و عملی در آدمی، او دارای یک نیروی اندیشنده بیش نیست. بهترین دلیل این مدعا آن است که پسوند عملی در برابر نظری که به عقل نسبت داده می‌شود، تنها به گروه‌بندی معقولات و تنوع آنها دلالت می‌کند و نه به دوگانگی معنی و واقعیت عقل بشر.[1] صرف نظر از یگانگی یا دوگانگی واقعیت نیروی تعقل در بشر، پرسش مهم روش‌شناسی، وجود وحدت یا تمایز روشی دو نوع معرفت نظری وعملی ـ پس از اذعان به تفاوت این دو نوع معرفت ـ است. به نظر می‌رسد نگرش غالب فیلسوفان اسلامی، وحدت روش‌شناختی این دو حوزهٔ معرفتی باشد – چنانچه مطهری نیز بدان اذعان دارد ـ اما علامهٔ طباطبایی با ارائهٔ نظریهٔ اعتباریات عملی خود، حکم به تمایز روش‌شناختی معرفت نظری از معرفت اعتباری و معرفت سیاسی می‌دهد. در ادامهٔ مقال، نگرش دکتر مهدی حائری را به‌عنوان نمایندهٔ نظریه وحدت روشی، و نظریهٔ علامه محمدحسین طباطبایی را به‌عنوان نمایندهٔ نظریهٔ تفاوت روش‌شناختی معرفت سیاسی از معرفتهای نظری بیان می‌کنیم.

مونیسم روش‌شناختی در قلمرو معرفت بشری

فلسفهٔ اسلامی دو گونه از معرفت را شناسایی می‌کند: معرفت حضوری و معرفت اکتسابی. در این فلسفه، هر معرفت بشری ـ در اینجا معرفت سیاسی ـ مسبوق به معرفت حضوری شهودی است، خواه آن دانش شهودی حضوری به وسیلهٔ یکی از حواس ظاهری یا باطنی معمولی که همهٔ آنها را می‌شناسند، حاصل شود و یا به وسیلهٔ دیگر. ازاین‌رو القائاتی که به اولیا می‌شود و یا مکاشفات و الهامات، نیز از یک نوع دانش شهودی سرچشمه می‌گیرند، یعنی حسی ماوراء حواس معمولی.[2] اما معرفت اکتسابی

---

۱. مهدی حائری، حکمت و حکومت، لندن: نشر شادی، ۱۹۹۵.

۲. محمدحسین طباطبایی و مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۷۵ ج ۴، ص ۲۶۴.

(که به آن معرفت حصولی هم گفته می‌شود) را می‌توان به دو لحاظ صوری و مادی مطالعه کرد.

نکتهٔ مورد توجه در این مقاله این است که از نظر هواداران وحدت روش‌شناختی، هر گونه استدلال عقلی، اعم از استدلال معرفت سیاسی و معرفتهای دیگر بشری را به یکسان می‌توان به دو لحاظِ گفته‌شده، مطالعه کرد. به این ترتیب، هر استدلال از جمله استدلال سیاسی را به‌لحاظ صورت مطالعه و ملاحظه می‌کنند؛ این بخش به همراه مطالعهٔ مادهٔ استدلال، روی هم بنیان استدلال را فراهم می‌کنند. در تمثیلی می‌توان استدلال را به بنایی مانند کرد که صورت استدلال نقشهٔ ساختمان، و مادهٔ استدلال مواد سازندهٔ آن را تشکیل می‌دهد.

هواداران وحدت روش‌شناختی ماده، نخستین سنگ بنای هرنوع استدلال عقلی، اعم از استدلال نظری و استدلال عملی را، وابسته به گزاره‌های اولیه و یقینی می‌دانند. از نظر بیشتر هواداران این نگرش، گزاره‌های اساسی و اولیهٔ سازندهٔ هر استدلال عقلی، عبارت‌اند از: اولیات، مشاهدات، وجدانیات، مجربات، حدسیات، و متواترات فطری. این گزاره‌های اساسی، سازندهٔ گزاره‌های استدلالی دیگری خواهند بود که آنها نیز به‌نوبهٔ خود گزاره‌های استدلالی دیگری را بنا خواهند کرد و به این ترتیب، ساختمان معرفت نظری و عملی بشر بالا خواهد رفت. تنها تفاوت موجود میان معرفت نظری و عملی از نظر هواداران وحدت روشی، این است که اولیات معرفت عملی که سنگ بنای اولیهٔ معرفت سیاسی خواهد بود، گزاره‌هایی است که متکلمان از آنها به‌عنوان مستقلات عقلیه نام می‌برند.[1] به نظر وحدت‌گرایان، مستقلات عقلیه در معرفتهای عملی مانند اولیات در معرفتهای نظری، گزاره‌های خودکفایی هستند که با تصور موضوع آنها، محمول و نسبت میان موضوع و محمول، و حکم به درستی یا

---

۱. مهدی حائری، کاوشهای عقل عملی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱، ص۱۰۷.

نادرستی آنها به دست می‌آید. به این ترتیب، گزاره‌های نخستین سازندهٔ معرفت نظری و معرفت سیاسی ساخته می‌شود. به عقیدهٔ وحدت‌گرایان دیگر گزاره‌های استنتاجی و استلزامی معرفت سیاسی و دیگر معرفتهای بشری، باید به گونه‌ای به‌دست آیند که در نهایت به این گزاره‌های اساسی اولیه منتهی شوند تا درست و معقول باشند. از نظر «وحدت‌گرایان»، گزاره‌های بنیادین سازندهٔ معرفت سیاسی عبارت‌اند از: دو گزارهٔ «عدل نیکوست» و «ظلم نارواست». در نظر وحدت‌گرایان روشی، فرایند به دست آمدن گزاره‌های استلزامی و استنتاجی در معرفت سیاسی و دیگر معرفتهای بشری یکسان است. نتیجهٔ این کنش عقلانی عبارت است از پیدایش مفاهیم حقیقی و مفاهیم انتزاعی (که به آن اعتبار نفس‌الامری هم گفته می‌شود)؛ درحالی‌که سرشت مفاهیم به کار رفته در معرفت سیاسی اعتباری است. به این ترتیب، مفاهیم معرفت سیاسی نیز به‌رغم اینکه هیچ یک از دو نوع بالا نیستند اما در روش مطالعه، آن‌ها نیز در حکم مفاهیم حقیقی فرض می‌شوند و درست به این نکته است که مونیسم روش‌شناسی شکل می‌گیرد.[1]

دومین لحاظ استدلال عقلی، لحاظ صورت معرفت بشری و معرفت سیاسی است. در این قسمت، از شیوهٔ استدلال به اصطلاح‌سازی و قیاس‌پردازی اهتمام می‌شود. به عقیدهٔ هواداران وحدت روش‌شناختی، این بخش از استدلال سیاسی و دیگر معرفتهای بشری نیز تابع قواعد یکسانی است. در اینجا انتظار می‌رود که برای شناسایی مفردات و تعاریف معرفت سیاسی و دیگر معرفتهای بشری، از شیوهٔ تقسیم، تحلیل، و ترکیب استفاده شود. تقسیم، سازوکاری است که برای به‌دست آوردن ذاتی و عرضی مفردات موضوعات سیاسی و غیر سیاسی به کار می‌رود؛ درحالی‌که تحلیل، سازوکار فراهم آوردن عناصر ذاتی سیاست و غیر سیاست است؛ و ترکیب، سازوکار

---

۱. محمدپزشکی، چیستی فلسفهٔ سیاسی در حوزهٔ تمدن اسلامی، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳، صص۲۲- ۳۳.

به هم بستن عناصر به‌دست‌آمده از دو سازوکار پیشین است.[۱] به این ترتیب، امکان ساختن تعریفهای سیاسی و غیر سیاسی فراهم می‌آید، به‌گونه‌ای که با تألیف عناصر ذاتی یا یک عنصر عرضی با یکی از عناصر عرضی دیگر، تعریفی به‌دست می‌آید که رسم نامیده می‌شود؛ درحالی‌که با گردهم آوردن عناصر ذاتی حقایق سیاسی، تعریف حدی آن حقایق به دست می‌آید.[۲]

راه شناسایی حکم در صورت استدلال به یکی از دو شکل قیاس است: بر اساس یک شکل از قیاس که اهمیت بیشتری دارد، از علت سیاسی به معلول آن پی می‌بریم که به آن قیاس لمّی گفته می‌شود؛ و در شکل دیگر قیاس از معلول سیاسی به وجود علت آن آگاهی می‌یابیم که به آن، قیاس انّی گفته می‌شود. معرفت به‌دست‌آمده از شیوهٔ نخست، بسیط‌تر و کامل‌تر از معرفت کسب‌شده به شیوهٔ دوم است؛ چراکه وجود شخصی معلول سیاسی دنبالهٔ وجود علت سیاسی آن است، درحالی‌که شناخت وجود معلول شخصی سیاسی ما را به وجود علت سیاسی آن راهنمایی نمی‌کند.[۳]

دوآلیسم روش‌شناختی میان فلسفهٔ سیاسی و فلسفهٔ نظری

بررسی سرشت معرفتهای اعتباری و از جمله معرفت سیاسی و تفاوتهای آن با معرفتهای حقیقی، بحث جدیدی در معرفت‌شناسی اسلامی است، به‌طوری‌که شهید مطهری حتی ادعا می‌کند که برای اولین‌بار به وسیلهٔ علامهٔ طباطبایی نه تنها در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، بلکه در تاریخ فلسفهٔ غرب مطرح شده است.[۴] این نظریه ابتدا در «رسالهٔ

---

۱. محمدحسین طباطبایی، رسائل سبعه، قم: بنیاد علمی استاد علامه محمدحسین طباطبایی ۱۳۶۲.

۲. محمدفارابی، الجمع بین رایی الحکیمین، تهران: مکتبة الزهراء، ۱۴۰۵ ط۲، ص۸۷.

۳. پزشکی، چیستی فلسفهٔ سیاسی در حوزهٔ تمدن اسلامی، پیشین، ۱۲۵.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج۷، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۸، ص۲۳۲ و طباطبایی و مطهری، پیشین، ص ۳۷.

اعتباریات» به سال ۱۳۱۸ شمسی بیان شد.[۱] علامهٔ طباطبایی برای بار دوم این نظریه را در کتاب انسان در دنیا هنگام اقامت در موطن خود بیان می‌کند.[۲] و در نهایت در سالهای دههٔ ۱۳۳۰ شمسی در حوزهٔ علمیهٔ قم آن را مطرح می‌نماید.[۳] نظریهٔ اعتباریات عملی علامه به وسیلهٔ آیت‌الله جوادی آملی نیز توضیح و تشریح شده است.[۴] اینک به بررسی روش‌شناسی فلسفهٔ سیاسی بر اساس نظریهٔ اعتباریات عملی می‌پردازیم.

معتقدان به دوآلیسم روش‌شناختی نیز مانند وحدت‌گرایان، هر معرفت بشری اکتسابی ـ در اینجا معرفت سیاسی ـ را مسبوق به معرفت حضوری شهودی می‌دانند. ازآنجاکه هر معرفت متشکل از یک‌سری تصورات و مفردات، یک‌سری گزاره‌ها و احکام و یک‌سری قیاسات است، می‌توان معرفت سیاسی را در دو قسمت مورد بررسی قرار داد:

اول: مفاهیم و تصورات معرفت سیاسی

مفاهیم معرفت سیاسی هرچند مفاهیمی فرضی و قراردادی هستند و همتایی خارج ازذهن ندارند (مفاهیم اعتباری) و ذهن آنها را از پیش خود خلق و و ضع می‌کند، اما قدرت مدرکهٔ انسان چنین قدرتی را ندارد که از پیش خود تصویری بسازد، چه آن تصویر خارجی مصداق خارج از ذهن داشته باشد و چه نداشته باشد. به این ترتیب، تا زمانی که قوهٔ مدرکهٔ آدمی با یک واقعیت، اتصال وجودی پیدا نکند، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد؛ و فعالیتی که ذهن از خود نشان می‌دهد عبارت از انواع تصرفاتی است که در آن تصویرات می‌کند.[۵] پس از این نظر تفاوتی میان مفاهیم حقیقی و

---

۱. محمد حسین طباطبایی، رسائل سبعه، پیشین.

۲. محمدحسین طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۹، صص ۴۱- ۴۹.

۳. محمد حسین طباطبایی و مرتضی مطهری، پیشین.

۴. عبدالله جوادی آملی، «تبیین توحش طبیعی و تمدن نظری»، در: شریعت در آینهٔ معرفت، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۷۷، صص۳۸۳- ۴۰۵.

۵. محمد حسین طباطبایی و مرتضی مطهری. پیشین، ص ۳۹۴.

فلسفهٔ سیاسی نیست، زیرا هیچ‌یک از ادراکات اعتباری، عناصر جدید و مفهومات تازه‌ای در برابر ادراکات حقیقی نیستند که بر ذهن عارض شده باشند و ما ناچار باشیم راه ورود به آنها را به ذهن توجیه کنیم، بلکه هر یک از این مفاهیم را که در نظر بگیریم خواهیم دید که بر حقیقتی استوار است و یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد که نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عروض آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است، تنها تفاوتی که دربارهٔ مفاهیم معرفت سیاسی نسبت به مفاهیم حقیقی هست این است که انسان برای رسیدن به منظور و مقصود عملی خود در ظرف توهم خویش، چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض می‌کند. به این ترتیب، آن مصداق جز در ظرف توهم همان فرد، مصداق آن مفهوم نیست و در حقیقت این عمل خاص ذهنی که نام آن اعتبار است، نوعی بسط و گسترش است که ذهن بر اساس عوامل احساسی و انگیزه‌های حیاتی در مفاهیم حقیقی انجام می‌دهد. تا به اینجا استدلال وحدت‌گرایان روش‌شناختی با دوآلیسمهای روشی یکسان است؛ اما در ادامهٔ ماجرا، دوآلیسمهای روش‌شناس معتقدند که این تصرف و فعالیت همانند فعالیتی است که ذهن در روند تفکر دربارهٔ مفاهیم حقیقی انجام می‌دهد با این تفاوت که تصرفات معرفت سیاسی تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی ـ به‌صورت ارادی یا غیر ارادی ـ واقع می‌شود و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند، درحالی‌که تصرفات ذهن در مفاهیم حقیقی از نفوذ این عوامل آزاد است. به این بیان، آشکار است که مفاهیم معرفت سیاسی از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس می‌شوند.[۱]

دوم: حکم یا گزاره‌های معرفت سیاسی

پیدایش تصدیقات و گزاره‌ها و قیاسات معرفت سیاسی، مؤخر بر تصدیقات غیر تجربی است؛ تصدیقاتی که به‌منزلهٔ بدیهیات اولیهٔ تصدیقیه در فلسفهٔ نظری است، همانهاست که مهدی حائری آنها را مستقلات عقلیه نامید. پیدایش اصول و مبادی

---

۱. همان، ص ۳۹۵.

عقلی در معرفت سیاسی و اعتباریات عملی دیگر، معلول عوامل حیاتی یا اجتماعی نیست. ویژگیهای این اصول عبارت‌اند از:

- این اصول بدیهی عقلانی، مولود تجربه نیستند (همان‌گونه که نظریهٔ منطق تعقلی نیز این را می‌پذیرد).

- پیدایش اصول بدیهی اولیهٔ عقلانی در معرفت سیاسی همواره متناسب و مرتبط با محیط طبیعی و اجتماعی انسان نیست و با تغییر این دو محیط قهراً تغییر و تبدیل پیدا نمی‌کند (برخلاف نظریهٔ منطق تجربی). بنا بر عقیدهٔ دوآلیسمهای روشی، دو اصل بالا اولاً در نزد همهٔ مردمان یکسان است و ثانیاً وضع ثابت و یکنواختی دارند و با احتیاجات و مقتضیات زندگی آنان مرتبط نیستند.

- اما خود معرفت سیاسی، احکامی وضعی(اصول موضوعه) هستند که ذهن به‌منظور سازگار ساختن انسان با محیط زندگانی‌اش آن‌ها را وضع می‌کند و با تغییر محیط زندگانی و پیدایش نیازهای جدید، ذهن ناچار این اصول را ترک می‌کند و اصول دیگری را که متناسب با آن نیازها باشد وضع خواهد کرد. به این ترتیب، عقل و ادراکات عقلانی با احتیاجات زندگانی و عوامل حیاتی یا اجتماعی که تولیدکنندهٔ آن نیازهاست رابطهٔ تابعیت و متبوعیت دارد.[۱] با این بیان، آشکار می‌گردد که دو اصل کوشش برای حیات و انطباق با محیط یا احتیاجات، عوامل ایجادکنندهٔ ادراکات فلسفهٔ سیاسی هستند. هر چند که اصول اولیهٔ آن، عقلانی و ثابت هستند.[۲]

روش سیر و سلوک فکری در معرفت سیاسی

تفاوتهای برگفته میان معرفت سیاسی و معارف حقیقی، از نظر هواداران دوآلیسم روشی، موجب تفاوت در استدلال و استنتاج معرفت سیاسی است. یکی از مهم‌ترین

---

۱. همان، ص ۳۷۳.

۲. همان، صص ۳۷۴ - ۳۷۵.

قوانین تفکر آن است که مفاهیم و ادراکات اعتباری نمی‌توانند با ادراکات حقیقی ارتباط منطقی پیدا کنند. فکر فعالیتی است که بر اساس آن، ذهن برای آنکه مطلبی را که برای او مجهول است برای خود معلوم کند، معلومات و اطلاعات پیشین خود را وسیله می‌سازد و آنها را به‌گونه‌ای مخصوص تجزیه و تألیف و تحلیل و ترکیب می‌کند تا سرانجام مجهول را به معلوم تبدیل کند.[1] ذهن به وسیلهٔ فعالیت فکری پیشروی می‌کند و مجهولی را تبدیل به معلومی می‌کند و از این راه بر معلومات خود می‌افزاید و ممکن است که این پیشروی ادامه یابد؛ اما پیشروی ذهن به خودی خود و ابداعی محض نیست، بلکه در نتیجهٔ تصرف و استفاده از معلومات پیشین ذهن است. درحقیقت همان اطلاعات و ادراکات پیشین است که موجب این پیشروی می‌گردد و ادراکات جدید را به وجود می‌آورد و از این نظر افکار و ادراکات جدیدی که به وسیلهٔ عمل تفکر برای ذهن به‌دست می‌آید، همواره از نوع همان معلومات پیشین است و میان آنها سنخیت وجود دارد. این رابطه و بستگی اطلاعات و معلومات قبلی با نتیجهٔ جدیدی که به وسیلهٔ تفکر بر اصول و قوانین منطق به دست می‌آید، به رابطهٔ تولیدی معروف است.[2] بر این اساس، آشکار می‌شود که در معرفت سیاسی نمی‌توان در اصطلاح مرتضی مطهری، روابط تولیدی ایجاد کرد. در مطالعات سیاسی، همواره روابط موضوعات و محمولات، قراردادی و فرضی هستند و هیچ مفهوم قراردادی با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم قراردادی دیگر رابطهٔ واقعی و نفس‌الامری ندارد؛ ازاین‌رو زمینهٔ تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد معرفت سیاسی فراهم نیست و لذا در این مطالعات نمی‌توان به معنی دقیق فلسفی، «برهان» تشکیل داد؛ زیرا رابطهٔ میان دو طرف گزاره‌های معرفت سیاسی، همواره قراردادی است و نظریه‌پردازان سیاسی، این قراردادها را برای رسیدن به هدف خاصی منظور می‌دارند و هر گونه که آنها رابه

۱. همان، ص۳۹۶.

۲. همان، ص۳۹۷.

تغییراتی در وضع موجود جوامع خود برساند، نظریه‌سازی می‌کنند. به این ترتیب، هیچ یک از قواعد فلسفه و منطق در نظریه‌پردازی معرفت سیاسی به کار برده نمی‌شود و تنها قاعدهٔ منطقی معتبر در نظریه‌پردازی این حوزهٔ معرفتی، معیار لغویت یا عدم لغویت نظریات سیاسی است. البته باید توجه داشت که ازآنجاکه نظریات سیاسی، به‌لحاظ ماهیت معرفت‌شناختی جزو اعتباریات خیالی و وهمی -به معنی فلسفی- هستند، باید مصالح و منافع این قوای انسانی را در نظر گرفت. در نهایت باید به این نکته نیز توجه کرد که فلسفهٔ اسلامی به دلیل پذیرش اعتبار ادراکات وحیانی و معارف حاصل از آن، میان نظریات سیاسی که محصول نظریه‌پردازی انسانی است و نظریات سیاسی مأخوذ از دین که به‌وسیلهٔ وحی الهی تعیین شده است، فرق می‌گذارد. مطالعهٔ نظریات سیاسی مأخوذ از دین، به عهدهٔ دانش فقه سیاسی است و از حوزهٔ کاوشهای فلسفی خارج است.

جمع‌بندی

دستگاه فلسفهٔ اسلامی، در زمرهٔ مکاتب فلسفی جزمی نسبت به وجود جهان خارج از ذهن است. این دستگاه فلسفی، معتقد به امکان شناخت جهان واقعی است. این امر به وسیلهٔ نیروی عقل بشر امکانپذیر است. عقل آدمی نه تنها جهان واقعیت را می‌تواند بشناسد، بلکه توان نیل به ذات و کنه آن را نیز دارد، ازاین‌رو این فلسفه متعلق به گروه مکاتب فلسفی ذات‌گراست. اما سخن مقالهٔ حاضر این است که در این دستگاه فلسفی، معرفت سیاسی را چگونه می‌توان شناخت؟ با توجه به آنچه بیان شد، آشکار گشت که سرشت معرفت سیاسی در فلسفهٔ اسلامی گونهٔ خاصی است که به آن، مفاهیم اعتباری گفته می‌شود. مفاهیم اعتباری هرچند سرشتی متفاوت از مفاهیم حقیقی و مفاهیم انتزاعی دارند که در معرفتهای تجربی و فلسفی به کار می‌روند، اما از نظر روش مطالعه، به دو صورت با آنها برخورد می‌شود. هواداران مونیسم روش‌شناختی معتقدند که مفاهیم اعتباری به‌کاررفته در معرفتهای سیاسی را می‌توان به روش مفاهیم حقیقی و

انتزاعی معرفتهای تجربی و فلسفی مطالعه کرد؛ برای این منظور، کافی است که ذهن مفاهیم اعتباری را به مفاهیم حقیقی تشبیه کند یا اینکه با استفاده از سازوکار استعاره، برخی از ویژگیهای مفاهیم حقیقی را عاریه بگیرد و به مفاهیم اعتباری سیاسی بدهد و در ظرف ذهنی با تشبه هویت سیاسی به هویت تجربی یا فلسفی، از روشهای این دانشها برای مطالعهٔ سیاست استفاده کند. درصورتی‌که هواداران دوآلیسم روش‌شناختی معتقدند که همان‌گونه‌که سرشت مفاهیم اعتباری سیاسی با سرشت مفاهیم حقیقی و فلسفی متفاوت است، روش مطالعهٔ این مفاهیم نیز با روش مطالعهٔ مفاهیم حقیقی و فلسفی تفاوت می‌کند. به نظر این گروه از معرفت‌شناسان مسلمان، تنها معیار عقلانی برای مطالعهٔ مفاهیم اعتباری، بیهوده نبودن تأسیس این‌گونه مفاهیم است.

فهرست منابع

ابن سینا، حسین، **کتاب شفاء: الهیات**، قم: کتابخانهٔ حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی، ۱٤۰٤.

ارسطو، **اخلاق نیکوماخوس**، محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸.

پزشکی، محمد، «روش تفکر سیاسی براساس آموزه‌های فیلسوفان مشاء»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**،شمارهٔ ۲۲. تابستان ۱۳۸۲.

پزشکی، محمد، **چیستی فلسفهٔ سیاسی در حوزهٔ تمدن اسلامی**، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳.

جوادی آملی، عبدالله، تبیین توحش طبیعی و تمدن نظری، **شریعت در آینه معرفت**، قم: انتشارات اسراء ۱۳۷۷.

حائری، مهدی، **حکمت و حکومت**، لندن: نشر شادی، ۱۹۹۵.

حائری، مهدی، **کاوشهای عقل عملی**، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳٦۱.

کاپلستون، فردریک، **فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم** امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش،۱۳٦۲.

کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳٦۸.

طباطبایی، محمدحسین، **رسائل سبعه**، قم: بنیاد علمی استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی، ۱۳٦۲.

طباطبایی، محمدحسین، **انسان از آغاز تا انجام**، صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳٦۹.

طباطبایی، محمدحسین و مرتضی مطهری **مجموعه آثار**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.

فارابی، محمد، **الجمع بین رایی الحکیمین**، تهران: مکتبة الزهراء، ط۲، ۱٤۰۵.

مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج۷، تهران: انتشارات، صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۸.

Mautner (ed), Thomas, **The Penguin Dictionary of Philosophy**, London,

Penguin Books, 2000.

C.C.W.Taylor, **Routledge Histiry of Philosophy**. Vol. I, London, Routledge Press, 1997, PP77878.

Barnes(ed), Jonathan, **Aristotle**. Cambridge, Cambridge University press. 1995 pp.109-127.

Chappell (ed), Vere, **Locke**. Cambridge, Cambridge Vniversity Press. 1995. pp.1498219.

نقد الگوهای خطی در پژوهش تاریخی اندیشهٔ سیاسی اسلام

دکتر احمد پاکتچی*

مقدمه

اندیشهٔ سیاسی در جهان اسلام، افزون بر یک سده است که با اهمیتی فزاینده مورد توجه قرار گرفته و همگام با توسعهٔ نظریه‌ها و تحلیل آنها، نگرش تاریخی به نظریه‌ها نیز روی به اهمیت نهاده است. در طی چند دههٔ اخیر، نه تنها انبوهی از کتب و مقالات در این زمینه پدید آمده، بلکه تحلیل تاریخی خود به‌عنوان گرایشی در تحلیل اندیشهٔ سیاسی نیز مورد توجه برخی پژوهشگران و نظریه‌پردازان قرار گرفته است. امروزه نگرش تاریخی به اندیشهٔ سیاسی اسلام، تنها از آن روی نیست که فقط سابقه‌ای را نشان دهد، یا بستری مناسب برای فهم مباحث فراهم آورد، بلکه خود چالشی زمینه‌ساز برای بسیاری از مباحث در اندیشهٔ سیاسی است.

این کارکرد توسعه‌یافته برای تاریخ اندیشهٔ سیاسی، ضرورت مطالعه دربارهٔ روش‌شناسی و آسیب‌شناسی روشها را در این حوزه را پدید آورده است. بی‌تردید،

---

* عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)

روش‌شناسی تاریخ، بابی گسترده است و تمام آنچه در حوزهٔ عام مطالعات تاریخی مصداق دارد، در این طیف خاص از مطالعهٔ تاریخی نیز صادق خواهد بود. آنچه در این مقاله پی‌جویی می‌شود، بازشناسی یک بعد از ابعاد مطالعه در تاریخ اندیشهٔ سیاسی اسلام است که به نظر می رسد بسیاری از چالشها را پدید آورده است و تبیین ظرایف آن، ممکن است ابزاری را برای نقد فراهم آورد و در بهینه‌سازی نظریه‌های تاریخی و کاستن فاصله آنها مؤثر افتد.

پدیدهٔ خطی‌نگری و تاریخ اندیشهٔ‌سیاسی

۱. خطی‌نگری به‌مثابهٔ تقلیل

خطی‌نگری نوعی نگرش نسبت به پدیده‌هایی است که از اجزای متعدد تشکیل شده‌اند و بیننده مایل است آنها را در یک پیوند خطی و دنباله‌دار ببیند. البته در مطالعهٔ پدیده‌های گوناگون می‌توان مواردی را تشخیص داد که رابطهٔ میان اجزا اساساً خطی است و نباید به گونه‌ای دیگر بدان نگریست. برای نمونه باید از زبان کلامی سخن به میان آورد که در کنار هم چینی کلمات و جملات، از یک روند کاملاً خطی پیروی می‌کند. در کنار مجموعه‌های خطی، مجموعه‌هایی قرار دارند که چینش اجزای آن، چینشی غیر خطی، مثلاً فضایی یا شبکه‌ای است.

چینش فضایی را می‌توان در چینش اجزای یک خانه، یک مجسمه یا یک تابلوی نقاشی بازجست که اجزا در یک رابطهٔ دو یا سه بعدی کنار هم آمده‌اند و نمی‌توان آنها را با یک روند خطی، دارای آغاز و انجام تبیین کرد. با این حال، رابطه‌ای بُعدی بر این مجموعه‌ها حکمفرماست و می‌توان روابط را با استفاده از یک محور مختصات دو یا سه بُعدی تبیین کرد. در یک مجموعه با چینش فضایی، می‌توان با مشخص کردن دو یا سه پارامتر از پیش قرارداده شده، مختصات مکانی هر جزء را معین کرد. رابطهٔ شبکه‌ای را باید در مجموعه‌ای جستجو کرد که روابط میان اجزای آن، روابطی مبتنی بر یک

پیوستگی در سطح یک، دو یا سه بعد نیست، بلکه به‌مثابهٔ یک تور غیر منتظم، اجزا دارای رابطه‌ای تودرتو با یکدیگرند. هر جزء، یا به عبارت دقیق‌تر هر گره از تور، زمانی جایابی می‌شود که رابطهٔ آن گره با گره‌های دیگری که به هم متصل شده‌اند، معلوم گردد.

در واقع تاریخ انگاره‌ها[1] به‌طور کلی، و تاریخ انگاره‌های سیاسی اسلام به‌طور اخص، نمونه‌ای از مجموعه‌هایی هستند که روابط درونی آنها، تنها با الگوی شبکه‌ای قابل تبیین است. هر انگارهٔ مشخص در این حوزه، با مجموعه‌ای از انگاره‌های دیگر در پیوند است که شمار و نوع پیوندها بسته به تاریخی که از سر گذرانده، کاملاً موردی است. بر این پایه، پرواضح است که محدود کردن پیوندهای شبکه‌ای به خطی، تا چه اندازه تقلیل‌گرایانه است و تا چه حد ممکن است خطاانگیز باشد. از همین رواست که خطی‌نگری، یعنی نگرش خطی به مجموعه‌هایی که از چینش خطی برخوردار نیستند، به‌مثابه تقلیل تلقی می‌شود. اگرچه گاه تقلیل آگاهانهٔ پدیده‌های غیر خطی به خطی، می‌تواند دارای ارزش تعلیمی باشد، اما تکیه بر چنین تقلیلی و نادیده انگاشتن کاهش بحرانی‌ای که رخ داده است، باید نوعی آسیب در مسیر دانایی تلقی گردد.

۲. از خطی‌نگری به زنجیره‌گرایی

آنچه از زنجیره‌گرایی اراده شده، گرایش یک فاعل شناسا، یا سامانهٔ هدایت‌کنندهٔ فاعل شناسا، به این سمت است که نه تنها پدیده‌ای غیر خطی را خطی ببیند، بلکه آن را به‌طور یک زنجیره تلقی کند. زنجیره یک مجموعهٔ خطی کلاسیک است که از شماری حلقه تشکیل شده است؛ حلقه‌هایی که با همگنی و تناسب تحسین‌برانگیزی به نسق کشیده شده‌اند و یک کلّ پیوسته و بدون گسست را تشکیل داده‌اند. زنجیره تنها در آغاز و انجام خود گسسته است و در میانهٔ خود، تحمل هیچ گسستی را ندارد.

سادگی و خوشگواری الگوهای زنجیره‌ای، به‌طبع کاربرد آن را در فعالیتهای

---

1. History of Ideas

تعلیمی گسترده ساخته است. برای نمونه، آنگاه که دانش‌آموزی به آموختن تاریخ ایران می‌پردازد، سامانه‌های کلان حاکم بر تاریخ کشور در حد تعدادی زنجیره، یا به اصطلاح مورخان «سلسله» تقلیل می‌یابد و سامانه‌های دیگر، نادیده انگاشته می‌شوند. مثلاً سامانهٔ «مطوعه» به‌مثابهٔ یک قدرت سیاسی سازمان‌یافته در سدهٔ سوم هجری به‌طور کلی نادیده گرفته می‌شود، و به نفع حضور سلسله‌های طاهریان و صفاریان، از صفحهٔ تاریخ محو می‌گردد. این در حالی است که سامانهٔ مطوعه، در شرق ایران اقتدار فراوانی داشته، و اساساً سلسلهٔ صفاریان، چیزی جز فرزند آن نبوده است.[1]

همچنین دانش‌آموز تاریخ، زمانی که سلسله‌ها را یکی پس از دیگری می‌آموزد، از به‌سامان بودن امور لذت می‌برد، و آنگاه که دو سلسله مانند آل زیار و آل بویه در عرض هم مطرح می‌گردند و نظام سلسله‌وار را خدشه‌دار می‌سازند، آشفته می‌شود. سلسلهٔ عباسیان، تا پیش از ظهور حکومتهای مستقل در ایران، یک سلسلهٔ حاکم بر ایران نیز هست، اما پس از برآمدن سلسله‌های مستقل، حضور عباسیان دیگر نادیده انگاشته می‌شود و جای آن به سلسله‌های تازه‌برآمده داده می‌شود. در چنین نظام تعلیمی، البته جایی نیز برای سلسله‌های کوچک یا منطقه‌ای، مانند سلسلهٔ خوارج سیستان، جستانیان، قراختائیان کرمان و جز آنها وجود نخواهد داشت. این اقتضای زنجیره‌گرایی است.

آنگاه که سازه‌های تعلیمی زنجیره از پدیده‌های خارجی غیر خطی، از کاربرد تعلیمی فراتر روند و به‌عنوان مبنای توسعهٔ دانایی، مورد تکیه قرار گیرند، زنجیره‌گرایی، زمینه‌ساز ساده‌اندیشی خواهد بود و نتایجی دور از واقع به دست خواهد داد. زنجیره‌گرایی در مقام تعلیم، ابزاری است که با هشیاری و احتیاط فراوان باید از آن

۱. ر.ک‌به: علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت: ۱۳۸۵ هق، ج۴، ص ۱۱۲؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، بیروت: ۱۹۷۷م، صص۷۹-۸۰؛ علی بن محمد ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، به کوشش تورنبرگ، ۱۳۸۶ه.ق/۱۹۶۶م، ج۶، ۲۰۹.

استفاده شود و در مقام پژوهش و توسعه علم، آفتی است که راه به خطا خواهد برد.

۳. زنجیره‌گرایی در مطالعهٔ تاریخی

ثبات بی‌تردید یکی از شاخصه‌های پراهمیت در قدرت سیاسی است؛ اما باید توجه داشت که یکی از عوامل بسیار مؤثر در تأمین ثبات، گسترش باور به ثبات است. یکی از روشهای همواره معمولِ قدرتهای سیاسی برای کسب ثبات از طریق باور به ثبات، زنجیره‌گرایی در تاریخ خود است. شاهان ایران در دورهٔ ساسانی، با فرمان تدوین خداینامه‌ها، خود را در زنجیره‌ای قرار می‌دادند که ادامهٔ زنجیرهٔ شاهان پیشدادی و زنجیرهٔ شاهان کیانی بود. حزب نازی، رژیم حکومتی خود را در آلمان به‌طور رسمی «رایش سوم» (۱۹۳۳–۱۹۴۵م) می‌نامید و بر این فرض نهاده شده بود که میراثبر امپراتوری روم (۸۰۰-۱۸۰۶م) به‌عنوان رایش اول، و امپراتوری آلمان (۱۸۷۱–۱۹۱۸م) به‌عنوان رایش دوم بوده است.

وجود زنجیره‌گرایی در بسیاری از نظامهای حکومتی از یک سو، و غلبهٔ تعلیمی زنجیره‌گرایی در آموزش تاریخ از سوی دیگر، گاه تاریخ سیاسی را به سوی زنجیره‌گرایی در مطالعهٔ وقایع تاریخی سوق داده است. در مراجعه به کتابهای تاریخی، این یک گرایش عام است که مطالعهٔ تاریخ، بر اساس سلسله‌های حکومتی انجام گیرد و رابطهٔ میان این سلسله‌ها نیز به‌گونه‌ای زنجیره وار دنبال گردد. غلبهٔ این سبک مطالعه، به‌ویژه در تاریخ برخی ملل مشرق، مانند چین و ایران، قابل پی‌جویی است.

اما زنجیره‌گرایی در تاریخ اندیشه‌سیاسی، در تمایل مورخان به مرتبط ساختن زنجیره‌وار اندیشه‌ها قابل پی‌جویی است. برای نمونه، این گرایش وجود دارد که اندیشه‌های سیاسی سلفی در سدهٔ اخیر، از نظر سابقهٔ تاریخی به ابن تیمیه (د ۷۲۸ق) و حتی به احمد بن حنبل (د ۲۴۱ ق) بازگردانده شود و در فواصل میانی، با جای دادن افرادی چون ابویعلی ابن فراء (د ۴۵۸ ق) صاحب کتاب **الاحکام السلطانیة**، و محمد بن عبدالوهاب (د ۱۲۰۶ ق)، بنیان‌گذار فرقهٔ وهابیه، و شماری افراد دیگر، اتصالی هرچند

نسبی برقرار گردد. اما به واقع تا چه اندازه می‌توان افکار کسانی از رجال معاصر را با افکار ابن تیمیه و احمد بن حنبل در یک زنجیره جای داد و در پس چنین تقلیلی، تا چه اندازه محتوایی قابل تکیه برجای خواهد ماند؟

در تاریخ اندیشهٔ سیاسی، گاه این زنجیره‌گرایی نه در افراد، که در مطالعه مفاهیم نیز خود نموده است. گرفتن برخی از عناصر گفتمان سیاسی در عصر نبوی و تعمیم دادن آن برای دستیابی به عناصری مورد اقتضا در عصر حاضر، بسیار پرخطر خواهد بود. برخی از اندیشمندان معاصر در حوزهٔ اهل سنت کوشش کرده‌اند تا بیعت در عصر نبوی را با تحلیل آن به عقدی با تعهد دوجانبه و تطبیق آن بر عقد وکالت، به‌نوعی به نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» بازگردانند که از سوی روسو[1] و اندیشمندان دیگر غربی مطرح شده و از مبانی دمکراسی است و آن را با انتخابات همسان گیرند،[2] اما به واقع این همسان‌گیری به سبب تفاوت در کارکرد این دو امر در ساختاری که بدان تعلق دارند، مورد انتقاد قرار گرفته است.[3] برخی از فقیهان امامیه، با وجود گراییدن به تحلیل یادشده، از بیعت به‌عنوان یک عقد، از چنین همسان‌گیری‌ای پرهیز کرده‌اند.[4]

---

1. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

۲. مثلاً وهبة زحیلی، الفقه‌الاسلامی و ادلته، دمشق: ۱۴۰۳ هـ.ق/ ۱۹۸۳م، ج ۶، ص ۶۸۴؛ ظافر قاسمی، نظام الحکم فی الشریعة و التاریخ الاسلامی، بیروت: ۱۴۰۵ هـ.ق/ ۱۹۸۵م، ج۱، ص ۲۷۳-۲۷۶؛ H. Inayat, **Modern Islamic Political Thought**, Austin, University of Texas Press, 1982.

۳. مثلاً عبدالکریم خطیب، الخلافة و الامامة، بیروت، ۱۳۹۵ هـ.ق/ ۱۹۷۵م، صص ۲۷۵-۲۷۶؛ احمد فؤاد عبدالمجید، البیعة عند مفکری اهل السنة و العقد الاجتماعی فی الفکر السیاسی الحدیث: دراسة مقارنة فی الفلسفة السیاسیة، قاهره: ۱۹۹۸م؛ محمد هادی معرفت، ولایت فقیه، قم: ۱۳۷۷ش، ص ۹۰.

۴. مثلاً حسن بجنوردی، القواعد الفقهیة، نجف: ۱۳۸۹ق به بعد، ج ۵، ص ۱۷۰؛ قس: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، قم: ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۷۸ و ۴۰۵.

مقتضیات زنجیره‌گرایی

۱. مبانی تبیین زنجیره‌ای

استفاده از الگوی زنجیره برای تبیین هر پدیده، مستلزم چند انگارهٔ مبنایی است که با ذکر مثالهایی در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی توضیح داده می‌شود؛ بخشی از این انگاره‌ها، به روابط درونی زنجیره، و بخشی از آنها به رابطهٔ زنجیره با بیرون بازمی‌گردد. زنجیره در تعریف درونی خود، مجموعه‌ای از حلقه‌هاست که به‌صورت پیاپی به یکدیگر پیوسته‌اند. مبانی حاکم بر روابط درون زنجیره به‌طور فهرست‌وار عبارت‌اند از: حلقه به‌مثابهٔ واحد، یگانه بودن هر حلقه، پیوستگی حلقه‌ها و همگنی حلقه‌ها.

حلقه به‌مثابهٔ واحد، بدان معناست که حلقه به خودی خود یک تشخص هویتی دارد و فارغ از نقشی که در کل زنجیره ایفا می‌کند، دارای استقلالی برای خود نیز هست. باور داشتن به چنین مبنایی، موجب می‌شود تا در پدیده‌های خطی زنجیره‌ای در حرکت از آغاز زنجیره به سوی پایان، تغییرِ رخ‌داده، نه تغییری تدریجی که تغییر پله‌ای باشد. معنا نه در تناسب با حرکت تدریجی بر روی زنجیره، بلکه در تناسب به انتقال از یک حلقه به حلقه دیگر، یا به دیگر سخن، انتقال از یک مرحله به مرحلهٔ دیگر، تغییر می‌یابد. این گونه از تغییر، در هر پدیدهٔ خطی دیده نمی‌شود و با تلقی کردن یک امر به‌مثابهٔ زنجیره، نه تنها باید نسبت به عواقب خطی‌نگری هشیار بود، بلکه باید نسبت به مقید کردن خود به تغییر مرحله‌ای نیز مراقب بود.

یگانه بودن هر حلقه، ویژگی دیگر در زنجیره‌ها، بدین معناست که در یک مقطع خاص از زنجیره، تنها یک حلقه جای دارد و امکان ندارد حلقهٔ الف و حلقهٔ ج، با بیش از یک حلقهٔ ب به یکدیگر متصل شوند. در عمل همواره چنین نگرشی ما را از واقعیات تاریخی دور می‌سازد؛ برای یک نمونه، باید به شاخهٔ مصری از خلافت عباسی اشاره کرد که مدتی پس از سقوط بغداد به دست مغولان، در مصر اعلام وجود کرده و بیشتر کارکردی تشریفاتی داشته است؛ این خلافت، در حلقهٔ پیشین خود به همان اندازه که سنت خلافت عباسی بغداد را دارد، مرهون سنت خلافت فاطمی مصر نیز هست.

پیوستگی حلقه‌ها از دیگر ویژگیهای زنجیره است. زنجیره‌ای که حلقه‌های آن از یکدیگر گسسته باشند، نه ـ زنجیره است. مهم‌ترین آفت این مبنا در آنجاست که به سبب زنجیره‌گرایی افراطی، مقاطع گسست، به‌صورت نمادین پیوسته گردند و نقاط گسست یا فارغ از واقعیات خارجی ترمیم شوند، یا نادیده گرفته شوند. نمونهٔ نادیده گرفته شدن نقاط گسست، فاصلهٔ میان سه رایش در اندیشهٔ رایش سوم نازی، و نمونهٔ ترمیم نقاط گسست، متصل شدن خلافت عباسی مصر نسبت به خلافت عباسی بغداد است، به‌نحوی که گویی خلافت عباسی بدون آنکه سقوطی درکار باشد، تنها پایتخت خود را جابه‌جا کرده است.

همگنی حلقه‌ها از دیگر ویژگیهای یک زنجیره است؛ در یک زنجیره انتظار می‌رود حلقه‌های مختلف از یک جنس و یک سنخ باشند و تفاوتهای آنها، تا آنجا که به نقش آنها در زنجیره بازمی‌گردد، قابل اغماض باشد. خلافت عباسی به‌مثابهٔ یک سلسله، یکی از پرافت‌وخیزترین سلسله‌هاست که برشهای مختلف آن، از حیث سنخ و ماهیت تفاوتهایی اساسی دارد. مرحلهٔ آغاز خلافت عباسی به‌عنوان حکومت بازگردانده‌شده به اهل بیت ﷺ، از یک خاستگاه شیعی (البته به معنایی عام‌تر از مفهوم کنونی آن) برآمده و نقش حکومتی «بشارت‌داده‌شده» بر عهده داشته است. این نقش با دور شدن از آغاز خلافت، روی به کم‌رنگی نهاده است، اما تا زمان مهدی ـ که از سوی عباسیان به‌مثابهٔ مهدی موعود پیامبر تلقی می‌شده است، همچنان دوام داشته است. جنس این خلیفه‌ها، با جنس خلیفه‌هایی کشوردار مانند هارون، و با جنس خلیفه‌های دست‌نشاندهٔ عباسی در دوره‌های پسین ـ که نقشی تنها نمادین بر عهده داشته‌اند ـ کاملاً متفاوت است. با نگاهی واقع‌گرا، این خلیفه‌ها نمی‌توانند حلقه‌های مختلف یک زنجیره باشند و تنها نگاهی صورت‌گرا و نمادین است که آنها را در یک سلسله به نسق کشیده است.

زنجیره در رابطه با بیرون خود، یک واحد است و آشکار است که واحد تلقی کردن امری که نه جامع افراد درونی است و نه مانع افراد بیرونی، تا چه اندازه

مشکل‌ساز است. زنجیره خود می‌تواند به‌مثابهٔ یک زنجیرهٔ خرد، در ساخت یک زنجیرهٔ کلان شرکت کند و این از الگوهایی است که در تاریخ سیاسی بسیار مورد استفاده قرار گرفته است. زنجیرهٔ کلان خلافت اسلامی، شامل زنجیره‌های خرد خلفای راشدین، خلفای اموی، خلفای عباسی و خلفای عثمانی، نمونه‌ای برجسته از این دست است؛ اما از نظر پوشیده نیست که چگونه نگاه خطی تک‌زنجیره‌ای، ما را از دیدن خلافتهای متعدد خارجی در شرق و غرب جهان اسلام، خلافت عبیدی در افریقیه و ادامهٔ آن خلافت فاطمی در مصر، ادامهٔ خلافت اموی در اندلس، ادامهٔ خلافت عباسی در مصر و خلافتهای کوچک شمال افریقا باز داشته است. همچون نفی توازی دربارهٔ حلقه‌ها، دربارهٔ زنجیره‌های خرد نیز مسئله توازی در نگرش زنجیره‌گرا منتفی است.

یکی از مبناهای مهم در رابطهٔ زنجیره‌ها با بیرون، آغاز و انجام آنهاست. هر زنجیره آغازی و انجامی دارد؛ هرچند برای زنجیره‌های معاصر، این انجام هنوز تحقق نیافته باشد. آغاز و انجام، با برش همراه است و برش تاریخی نیازمند یک تغییر ناگهانی و بحرانی است. معمولاً چنین نیست که نقطهٔ آغاز زنجیرهٔ بعدی، بر نقطهٔ پایان زنجیرهٔ پیشین از نظر تاریخی انطباق یابد، اما در زنجیره‌گرایی افراطی معمولاً چنین فرض می‌شود که چنین انطباقی وجود دارد و سلسلهٔ بعدی، هم‌زمان با سقوط سلسلهٔ قبلی آغاز می‌شود. از جمله نگاه مشهور آن است که پس از سلسلهٔ افشار، در ایران سلسلهٔ زند برقرار شده و با سقوط آن، سلسلهٔ قاجار برآمده است؛ اما واقعیت تاریخی آن است که سلسلهٔ افشار در عرض سلسلهٔ زند تا پایان برجای بوده است و نادر میرزا، آخرین بازماندهٔ سلسلهٔ افشاریه، تا زمان فتحعلی‌شاه، دومین شاه قاجار، در شرق ایران حکومت داشته است.[1]

۲. مفهوم‌سازی پسینی

در صورت غلبهٔ الگوی زنجیره‌ای بر مطالعه، این گونه نیست که تنها انگاره‌های

---

۱. محمدصادق مروزی، **تاریخ جهان آرا**، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۴۴۴۹، گ ۶۰ الف-ب، ۱۳۰ الف، ...

ازپیش‌موجود به‌نحوی گزینش‌شده در الگو قرار گیرند و انگاره‌های موازی یا ناهمساز با الگو نادیده انگاشته و به حاشیه رانده شوند. آنچه در عمل اتفاق می‌افتد بسیار فراتر از یک رده‌بندی گزینش‌گرانه است. به‌عنوان گام پسین در زنجیره‌گرایی، باید به‌گونه‌هایی از مفهوم‌سازی اشاره کرد که به‌صورت پسینی و متناسب با الگوی زنجیره‌ای، انگاره‌هایی را که باید در آن رده‌بندی شوند، به‌گونه‌ای متناسب پدید می‌آورد. واحد انگاشتن و «تجمیع» انگاره‌های پراکنده، تقلیل معنایی انگاره‌ها، یا ترمیم معنایی آنها از جمله فعالیتهایی است که برای مفهوم‌سازی در تناسب با نگرش زنجیره‌ای صورت می‌گیرد.

برای مثال، باید به مفهوم امیر اشاره کرد که در مذاکرات سقیفه، موضوع مناقشهٔ مهاجرین و انصار است؛ انصار پیشنهاد داشتند که یک «امیر» از آنان و یک امیر از مهاجران تعیین گردد، اما مهاجران اصرار داشتند که گزینش امیر از غیر قریش روا نیست و در نهایت انصار را متقاعد کردند.[1]

ابوبکر به اعتبار جانشینی پیامبرﷺ، «خلیفهٔ رسول الله» خوانده می‌شد، اما عمر که نگران بود «خلیفهٔ خلیفهٔ رسول الله» خوانده شود، با این منطق که شما «مؤمنین» هستید و من امیر شمایم، از مردم خواست تا او را «امیر المؤمنین» بخوانند. به واقع انگاره‌های امیر، امام، والی، خلیفه و امیرالمؤمنین از کجا پدیدار شده‌اند؟ با وجود آنکه پاسخ دقیق به این سؤال مستلزم مجالی مستقل است، اجمالاً دانسته شده است که این انگاره‌ها در فرایندهای متفاوتی در صدر اسلام ساخته شده‌اند، در طی مسیر خود در سدهٔ اول هجری فراز و نشیبی را پیموده‌اند، و در زمانی متأخر ـ شاید در قرن سوم هجری ـ به‌گونه‌ای درآمده‌اند که گویی خلیفه، امام و امیرالمؤمنین تعابیر گوناگون از انگاره‌ای

---

۱. عبدالله بن محمد ابن‌ابی‌شیبه، المصنف، به کوشش کمال یوسف الحوت، ریاض: ۱۴۰۹ ه.ق، ۴۳۲/۷؛ محمد طبری، تاریخ الامم و الملوک، بیروت: ۱۴۰۷ ه.ق، ج ۲، ص۲۴۲؛ الامامة و السیاسة، منسوب به ابن قتیبه، به کوشش علی شیری، بیروت: ۱۹۹۰م، ج ۱، ص۲۵.

واحدند و امیر و والی، گویی اصلاً ربطی به این انگارهٔ عالی ندارند و تنها ناظر به کسانی هستند که دارای سمتهای پایین‌تر حکومتی‌اند.

مفهوم‌سازی پیشینی، یعنی آن مفهومی که در فرایندی تاریخی ساخته شده است، مفهوم‌سازی تاریخی است و مفهوم‌سازی دیگر، یعنی مفهوم‌سازی پسینی که در مسیر الگوی زنجیره‌ای ساخته شده است، مفهوم‌سازی نمادین و غیر تاریخی است. این انگاره‌های پسینی، اگرچه در طول قرنهای متمادی، شهرت یافته‌اند و بسیار بیش از انگاره‌های پیشینی در اوراق تاریخ به ثبت آمده‌اند، اما از آن روی نمادین تلقی می‌شوند که الگوها بر ساخت آنها پیشی دارند. در سنجش با الگوهای زنجیره‌ای، انگاره‌های پیشینی، خود انگیخته،[1] و الگوهای پسینی قراردادی‌اند.[2]

در مثال پیشین، در کنار تجمیع انگاره‌های امام، خلیفه و امیرالمؤمنین، تقلیل انگارهٔ امیر، از معنای عالی خود به حاکمیتی در سطح محدود، نمونه‌ای از تقلیل معنایی انگاره‌هاست. نمونهٔ دیگر از تقلیل معنایی، در انگارهٔ بیعت دیده می‌شود که معنای آن در قرن نخست هجری، از عموم بیشتری برخوردار بوده است و قراردادهایی سیاسی بیش از بیعت به خلافت را نیز دربر می‌گرفته است: مانند معاویه که مردم شام با وی برای «خونخواهی عثمان» بیعت کرده بودند، هرچند او تا زمان حکمین دعوی‌ای برای خلافت نداشت.[3] این در حالی است که در سده پنجم هجری‌قمری، به روزگار تدوین کتاب الاحکام‌السلطانیه، بیعت به معنای خاص خود تحدید شده بود.[4]

ترمیم معنایی در آنجاست که انگاره به سبب عدم همسازی کافی برای قرار گرفتن در الگوی زنجیره‌ای، از نظر معنایی ترمیم می‌شود و طیفی از معنا بدان افزوده می‌گردد.

---

1. Motivated
2. Conventional

۳. نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره: ۱۳۸۲ هـ.ق، ص ۳۳.

۴. علی بن محمد ماوردی، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد فهمی سرجانی، قاهره: المکتبة التوفیقیة، بی‌تا، ص ۱۰-۱۳.

نمونه‌ای از ترمیم معنایی، مربوط به انگارهٔ «رده» (اشاره به جنگهای رده) در زمان خلافت ابوبکر است که در دوره‌های پسین، ترمیم شده و از معنای محدود خود به تمامی مرتدین توسعه یافته است، و به‌عنوان گامی پسین، اساساً از حوزه انگاره‌های سیاسی خارج شده است.[۱]

به‌عنوان تتمه‌ای بر مبحث مفهوم‌سازی پسینی، باید به تفسیر نه ـ نظریه به‌مثابهٔ نظریه اشاره کرد. نظریه‌پردازان، نظریه‌های خود را در قالب گفتمانی پدید می‌آورند که در عصر آنان وجود داشته است. اینکه خوانش‌گری متأخر، با گفتمان عصر خود به سوی شخصیتی تاریخی رود و نوشته‌های او را در موضوع مورد علاقهٔ خود، به سخن آورد، این نگرانی را در پی خواهد داشت که سخنان گذرا و ناواضح او که در گفتمان بعدی، می‌تواند به نفع یک نظریه، واضح تلقی شود و تفسیر گردد، منشأ خوانش سکوت به‌عنوان نظریه گردد. نگرانی دیگر آن است که حتی با وجود گفتمانی در عصر نویسنده، نویسنده به‌عمد از اظهار نظر واضح در آن امر طفره رفته باشد، اما سخنان طفره‌آمیز او، به نفع یکی از نظریه‌های رقیب به‌مثابهٔ اظهار نظر تفسیر گردد.

این هر دو، در مورد اندیشهٔ سیاسی عالمان متقدم رخ داده است. نمونه‌ای از انتساب نظریه با وجود نبود گفتمان، خوانش دیدگاه خوارج نخستین به‌مثابهٔ آنارشیسم است؛ این سخن امیرالمؤمنین که «لابدّ للناس من امیر ...»، در دوره های پسین، از سوی برخی عالمان به این معنا تلقی شده است که خوارج به عدم ضرورت حکومت، و به تعبیر امروزی به آنارشیسم باور داشته‌اند.[۲]

---

۱. ر.ک‌به: احمد پاکتچی، «پژوهشی در کتابشناسی جنگهای رده»، **مقالات و بررسیها**، شمارهٔ ۶۶، ۱۳۷۸ش.

۲. مثلاً سید مرتضی، علی، **الذخیرة**، به کوشش احمد حسینی، قم: ۱۴۱۱ق، ۴۱۱؛ همو، **الشافی فی الامامة**، به کوشش عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران، ۱۴۱۰ق، ۱۲۳/۱؛ برای بررسی آن، ر.ک‌به: احمد، پاکتچی، «تحلیلی دربارهٔ داده‌های آثار شیخ مفید دربارهٔ خوارج»، **مجموعه مقالات کنگرهٔ جهانی شیخ مفید**، قم: ۱۴۱۳ق، شمارهٔ ۶۷، ص ۱۳۲.

۳. تقابلهای پسینی

در طول تاریخ، همواره جریانهایی وجود داشته‌اند که در چالش با یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ اما چالشهای تاریخی چندان به الگوهای خطی پایبند نیستند و با اصرار بر زنجیره‌گرایی، چالشهای تاریخی، جای خود را به چالشهای خطی پسینی داده‌اند. کار کردن در یک سامانه با استفاده از چالشهای پسینی، به‌خصوص در نظامهای آموزشی، زمینهٔ همواری دارد. این چالشها، به‌ویژه زمانی به نهایت مطلوبیت خود می‌رسند که در چارچوب تقابلهای دوگانه باشند. از آن جمله باید به تقابل میان فلسفهٔ رواقی و مشائی در فلسفهٔ کلاسیک یونان، یا به تقابل معتزله و اشاعره در کلام اهل سنت اشاره کرد که با تقلیل‌گرایی بسیاری روبه‌روست و با تکیه بر این تقابلها، تحلیل بسیاری از زوایای سامانه ممکن نخواهد بود.

از جمله مفاهیمی که در تاریخ اندیشهٔ سیاسی اسلام، به‌عنوان تقابلهای پسینی رخ نموده، مفاهیم متقابل اتباع جماعت و خروج است. این تقابل که در اندیشهٔ سیاسی اهل سنت، نقشی کلیدی ایفا کرده است، بر این مبنا استوار است که چیزی به‌عنوان جماعت، یعنی اکثریت مسلمین، نه تنها همواره وجود دارد، بلکه همواره از نقطهٔ مقابل آن، یعنی اقلیت، قابل تمیز است؛ از هر فرد خواسته می‌شود که به جماعت پایبند باشد و اگر این پایبندی را از دست بدهد، اهل خروج خواهد بود؛ اما به واقع تفسیر جماعت و خروج در ماجراهایی مانند دوران فترت پس از معاویه بن یزید، قیام عباسیان بر ضد امویان و بسیاری دیگر از وقایع تاریخی دو سدهٔ نخست چیست؟ از سدهٔ سوم هجری که سلسله‌های مستقل حکومتی در ایران و مغرب و اندلس و دیگر نقاط جهان اسلام شکل گرفته‌اند، جماعت معنای سیاسی خود را از دست داده و تنها در طبقه‌بندی فرق اسلامی، معنادار بوده است؛ اما حتی در همان سدهٔ دوم هجری، چگونه می‌توان با تکیه بر این تقابل، قیام عباسیان را بر ضد امویان در سال ۱۳۲ هـق چنین تحلیل کرد که این حرکت، تا زمان سقوط مروان، آخرین خلیفهٔ اموی، از مقولهٔ خروج بوده است، ولی

پس از استیلا و غلبهٔ عباسیان و برآمدن بر تخت خلافت، ابوالعباس سفاح برندهٔ جنگ، خلیفهٔ بر حق، و نمایندهٔ جماعت مسلمین باشد، و حرکت آنان که بر ضد او قیام کنند، همچون معترضانی از زیدیه، از مقولهٔ خروج تلقی گردد.

برخی از مفاهیم متقابل دیگر در اندیشهٔ سیاسی، مانند سلطان جائر و سلطان عادل، و دارالاسلام و دارالکفر نیز با تقابل خطی و بدون در نظر داشتن روابط پیچیده‌تر، در تبیین زوایای مختلف تاریخ اسلام، ناکارآمدند.

حتی در مطالعات صورت‌گرفته در تاریخ اندیشهٔ سیاسی یک سدهٔ اخیر، نمونه‌هایی از این تقابلهای پسینی دیده می‌شود. از آن میان باید به تقابل جریان غربگرا و جریان بومی‌گرا اشاره کرد که در نوشته‌های مربوط به اندیشهٔ سیاسی معاصر مکرر دیده می‌شود[1] و با وجود ارزشمندی نسبی در مقام رده‌بندی، به‌عنوان تکیه‌گاهی در تحلیل چالشها، ناکارآمد است. نخستین مشکلات، آن است که گرایندگان به اندیشه‌های مارکسیسم روسی را باید در کنار غرب‌گرایان جای داد، هواداران باستان‌گرایی ایرانی و پان‌ایرانیستها را در کنار اسلام‌گرایان قرار داد و در برخورد با گروههایی چون سوسیالیستهای ملی‌گرا، دچار تحیر شد.

خردانگاری تفاوت در دینی بودن حکومت

در گونه‌های متنوع از اندیشهٔ سیاسی که در طول تاریخ اسلام بروز کرده است، اینکه دینی بودن حکومت به چه معناست، با تفاوت چشمگیری میان نظریه‌ها مواجه بوده است. از میان مسئله‌های متنوع که به الگوی دینی بودن حکومت مربوط می‌شود،

1. H. Inayat, **Origins of Modern Arab Political Thought**, Delmar (NY), Caravan Books, 1980; M., Borujerdi, **Orientalism in Reverse: Iranian Intellectuals and the West**, 1960-1990, PhD dissertation, UMI, 1990;

سعید حجاریان، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰؛ مؤلفه‌های غرب‌گرایی در تاریخ تحولات ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.

دو مسئلهٔ مهم، مرجع دینی بودگی حکومت و میزان ابتنای حکومت بر آموزه‌های دینی، حائز اهمیت فراوان است که نباید تفاوتها دربارهٔ، آنها، در نگاهی زنجیره‌گرا نادیده انگاشته شود.

۱. مرجع دینی بودن حکومت

اینکه دین نهاد حکومت را مورد حمایت کند و به حکومت مشروعیت بخشد، امری بس کهن در نظامهای سیاسی است؛ از جمله داریوش در کتیبهٔ بیستون به‌وضوح ادعا دارد که اهورا مزدا این حکومت را به وی داده است؛[1] اما آنچه در ادبیات سیاسی، تئوکراسی[2] نامیده شده و می‌توان از آن به حکومت دینی تعبیر کرد، حکومتی است که بر مبنای آموزه‌های یک دین قرار گرفته باشد؛ اگرچه این ابتنا در نمونه‌های شناخته‌شده، خود معنایی بسیار متفاوت دارد.

سیاست و پیامبران: شاخص‌ترین گونه از سیاست دینی که در فرهنگ ادیان ابراهیمی قابل پی‌جویی است، ایفای چنین نقشی از سوی پیامبران[3]است. در آموزه‌های دین یهود، نقش سیاسی پیامبران، به دو گونه دیده می‌شود: گونه‌ای که در آن، نقش سیاسی در پس نقش قضا و بااهمیتی حداقلی ملحوظ شده است و در دورهٔ داوران از تاریخ یهود دیده می‌شود؛ و دوره‌ای پس از آن، یعنی دورهٔ پادشاهان که در اوایل آن، از پیامبران پادشاه چون داوود و سلیمان سخن به میان آمده است؛ البته با در نظر گرفتن آنکه نخستینِ پادشاهان شاؤل/ طالوت پیامبر نبوده، و پیامبران پس از سلیمان نیز

---

1. Kent, R.G., **Old Persian**, New Haven/ Connecticut, 1953, DB, I.24-26;
احمد پاکتچی، «ایران: قانون و عدالت در ایران باستان»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران، ۱۳۸۰، صص ۶۲۰-۶۲۱.

2. Theocracy

۳. در این بحث، تفاوت معناشناختی میان نبوت در دو دین یهودیت و اسلام برای اجتناب از پیچیدگی بیشتر بحث، لحاظ نشده است؛ اگرچه لحاظ این تفاوت خود در افزودن دقت این مبحث اثربخش است.

پادشاهانی به دور از پیامبری و گاه به دور از دینداری بوده‌اند.[1]

به هر روی، همین پیشینه ـ با تمام تأویل‌پذیری و ناهمواری ـ زمینه‌ساز آن بوده تا یوسفوس،[2] مورخ و اندیشمند یهودی، برای نخستین‌بار تعبیر «تئوکراسی» را به کار برد و از آن، همین گونه از حکومت شناخته‌شده در سنت یهود را اراده کند.[3]

در حوزهٔ مسیحیت، حکومت پیامبران دیده نمی‌شود و چنین جایگاهی نه برای شخص مسیح ﷺ و نه پیامبری پس از او مفروض نیست؛ این به‌عنوان شعاری در مسیحیت شناخته شده است که «امر قیصر را به قیصر، و امر خدا را به خدا واگذار».[4] در آموزه‌های اسلامی، شخص پیامبرﷺ در دورهٔ مدینه، جامع بین دو مقام هدایت و حکومت بوده است؛ بدون آنکه جایگاه اصلی آن حضرت به‌عنوان آورندهٔ پیام الهی، هدایتگر و مبین آموزهای دین، تحت‌الشعاع قرار گرفته باشد.

به‌عنوان تکمله‌ای بر مبحث پیامبرﷺ، باید گفت از نگاه شیعهٔ امامیه، حق آن بود که امر حکومت نیز پس از پیامبرﷺ، در کنار برخی وظایف هدایتی آن حضرت، در ائمهٔ اثنی‌عشر ﷺ ادامه می‌یافت، درحالی‌که در عمل تنها دربارهٔ امام علی ﷺ و کوتاه زمانی برای امام حسن ﷺ، این امر تحقق یافته است و در آخر الزمان برای حضرت مهدی ﷺ تحقق خواهد یافت.

حکومتهای پیامبران و امامان معصوم، اگر در اعصاری از تاریخ به تأسیس یک نظام حکومتی انجامیده باشند، در متن کتاب و سنت قرار گرفته‌اند و برای نظریه‌پردازان دوره‌های پسین، تنها می‌توانند از خلال اجتهاد قابل دسترسی باشند.

دیگر گونه‌های حکومت دینی: شناخته‌شده‌ترین گونهٔ حکومت دینی در سده‌های اخیر، حکومتهایی دینی است که یک شخصیت روحانی ـ نه شخصیتی در

---

۱. عهد عتیق: کتاب داوران، کتابهای پادشاهان ۱ و ۲.

2. Josephus (38-100 AD)

3. Josephus, F., **Against Apion**, in: Loeb Classical Library, 1926,2:16

۴. انجیل متی، ۲۲: ۱۷

حد پیامبر و امام معصوم ـ در رأس آن قرار گرفته است. شاخص‌ترین نمونهٔ آن در جهان مسیحیت، حکومت پاپها، مانند دولت کنونی واتیکان است. حکومت شخصیتهایی که وجههٔ غالب آنان بیش از همه روحانی و دینی است، نیز نمونه‌هایی محدود در ادیان گوناگون دارد. از آن جمله، در حوزهٔ مسیحیت، باید به حکومت کوتاه ساوونارولا[1] در فلورانس و حکومت گذرای کالون[2] در ژنو اشاره کرد. این دست حکومتها، عموماً خیزشی فرقه‌ای و گذرا بوده‌اند و به تأسیس یک نظام حکومتی نینجامیده‌اند.

در جهان اسلام، وجود حکومتهای متعدد با عناوین دینی چون خلافت یا امامت، در نقاط مختلف در طی شش سدهٔ نخست هجری، نشان از آن دارد که برای قرنها، این تلقی از حکومت دینی در میان مسلمانان، دوام داشته است. در دورهٔ پس از مغول، تأسیس حکومتی دینی با عنوان امامت یا خلافت (به‌جز عثمانی)، جز نمونه‌هایی اندک مانند امامت زیدیه که ادامهٔ سنتی از پیش‌موجود بوده، دیده نمی‌شود. بسیاری از زمامداران دیگر، به‌خصوص در شمال آفریقا که خود را امیرالمؤمنین و حتی خلیفه خوانده‌اند، در عمل تفاوت معناداری با دیگر دولتهای محلی هم‌جوار خود نداشته‌اند.[3]

فارغ از سلسله‌های بادوام، نمونه‌های حکومتهای کوتاه و گذرا با ماهیت فرقه‌ای، در سده‌های متقدم در برخی حکومتهای خوارج، و در سده‌های بعد در برخی حکومتهای مقطعی با ادعای مهدویت، مانند حکومت ابن تومرت (د ۵۲۴ هـ.ق) در مغرب اقصی دیده می‌شود.

در فهم ماهیت عمومی این حکومتها، باید توجه داشت که شیعهٔ امامیه، جز در

---

1. Girolamo Savonarola (1452-1498)
2. John Calvin (1509-1564)

۳. عبدالحی بن عبدالکبیر کتانی، التراتیب الاداریة (نظام الحکومة النبویة)، بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا، صص ۱۱-۱۳.

سه دهۀ اخیر، حکومتی دینی تأسیس نکرده است، و در میان گروههای دیگر مسلمانان، اعم از اهل سنت، زیدیه و اباضیه، مفاهیمی چون خلافت و امامت بیشتر امری این‌جهانی و عرفی بوده است. وجهۀ این حکومتها هرگز آن اندازه که از یک حکومت دینی انتظار می‌رود، دینی نبوده، و در موارد بادوام، غالباً سنتی تاریخمند برای مشروعیت‌دهی به حکومتهای عرفی بوده است. حتی در مقام نظریه‌پردازی و در اشاره به وضعیت آرمانی، از دیدگاه عالمان اهل سنت، هدف حکومتهای دینی امر به معروف و نهی از منکر بوده است. در مقام بسط وظایف حکومت، از برپاداشتن برخی شعائر دینی چون نماز جمعه، نماز عید و حج، گردآوری و توزیع زکات و دیگر وجوه شرعی، تأمین امنیت و ساماندهی جهاد، نصب قضات و اجرای حدود یاد شده است[1].

[2]گاه نیز از مقام خلافت، در حالت آرمانی خود، به «نیابت از صاحب شریعت در حفظ دین و سیاست دنیا» تعبیر شده است[3] که با تعاریف پیش‌گفته کاملاً سازگار است.

در پایان این بحث، باید به عبارتی از ابوالوفاء ابن عقیل، عالم حنبلی (د ۵۱۳ هـ‌ق) اشاره کرد، با این مضمون که:

---

۱. احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه، السیاسة الشرعیة، بیروت: دار المعرفة، بی تا، ص ۱۳۷؛ همو، الخلافة و الملک، به کوشش عبدالرحمن نجدی، بیروت: مکتبة ابن تیمیة، بی تا، ص ۳۰؛ عبدالوهاب بن علی، معید النعم و مبید النقم، به کوشش محمود علی نجار و دیگران، قاهره: کتابخانۀ خانجی، بی‌تا، صص ۱۶-۱۷؛ محمد بن علی ابن ازرق، بدائع السلک، به کوشش علی سامی نشار، بغداد: وزارةالاعلام، بی‌تا، ج۱، ص ۲۵۰؛ ماوردی، همان، سراسر اثر؛ فضل‌الله بن روزبهان، سلوک الملوک، به کوشش محمد علی موحد، تهران، ۱۳۶۲ش، سراسر اثر.

۲. برای اندیشه‌ای نزدیک به آن از امامیة عصر صفوی، ر.ک.به: محمد زین العارفین سبزواری، ذیل عنوان فقه و سیاست در عصر صفوی، به کوشش حسن امین، تهران، ۱۳۷۰ش، ص ۷۵ به بعد.

۳. عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، بیروت: دار القلم، ۱۹۸۴م، ص۱۹۱.

«سیاست آن رفتاری است که مردم با آن به صلاح نزدیکتر و از تباهی دورتر باشند، هرچند که آن را پیامبرﷺ وضع نکرده باشد و وحیی نیز بر آن نازل نشده باشد».[۱]

به هر روی آشکار است که نادیده گرفتن این تفاوتها در الگوی حکومت دینی، و پیوسته تلقی کردن جریانهایی که عملاً در طی تاریخ مسیر ناپیوسته‌ای را دنبال کرده‌اند و تجلی الگوهای مختلف بوده‌اند، می‌تواند آسیبی در دریافت تاریخی باشد. شیوهٔ قابل دفاع آن است که تاریخِ هر الگویی به‌طور مستقل بررسی گردد، بدون اینکه اصراری برای پر کردن فاصله‌های تاریخی خالی، ترمیم آن با الگوهای ناهمسان و در نهایت به دست دادن یک زنجیرهٔ پیوسته وجود داشته باشد.

۲. آرمانشهر کلاسیک و آرمانشهر ایدئولوژیک

اندیشهٔ آرمانشهر یا مدینهٔ فاضله، از نظریه‌های سیاسی فیلسوفانی چون فارابی گرفته، تا سرزمینهای اسطوره‌ای فرق اسلامی، همچون «جُغراف» سرزمین آرمانی نزد اباضیان شمال آفریقا،[۲] از ویژگیهای اندیشهٔ سیاسی اسلام در دورهٔ کلاسیک بوده است. این امر را حتی به جهان اسلام نباید منحصر کرد؛ اما به هر روی، مدینهٔ فاضله به‌مثابهٔ یک آرمان، در سده‌های اخیر و تحولات شتابان آن، به‌تدریج جای خود را به ایدئولوژیهای[۳] سیاسی داده است. بدون آنکه لازم باشد در اینجا یک داوری ارزشی دربارهٔ آنچه رخ داده صورت گیرد، یا میزان گسترش ایدئولوژی در اندیشه‌های عصر جدید ارزیابی گردد، آنچه از نظر مقالهٔ حاضر اهمیت دارد، در واقع توجه به تفاوت

---

۱. محمد بن ابی بکر ابن قیم جوزیه، الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة، به کوشش محمد جمیل غازی، قاهره: مطبعة المدنی، بی‌تا، ص ۱۷؛ نیز: میقبین، مهند، «السیاسة و الوعی السلطانی فی‌التراث الاسلامی»، جریدة الغد، ۱۰ ذو الحجة ۱۴۲۶ هـ.ق.

2. Lewicki, T., 'Une croyance des ibādites nord-Africains sur la fin du monde : le Pays de Ğoğrāf', Actes de Ve Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, 1970

3. Ideology

عمیق در این میان، و اجتناب از نادیده‌انگاری تفاوتهاست.

در مروری تند بر وقایع سده‌های اخیر، باید گفت که به سال ۹۲۳هـ.ق/۱۵۱۷م، سلطان سلیم اول، سلطان عثمانی پس از فتح مصر، خود را خلیفه خواند و مدعی دوام خلافت عباسی شد.[1] با وجود آنکه در عمل، خلافت عثمانی تا پایان (یعنی ۱۳۴۲هـق)، بخش مهمی از کارکرد یک حکومت دینی را ـ حتی در سطح خلافتهای پیشین ـ دارا نبود، اما زمینه‌ای را نیز برای خیزشهای دیگر به‌منظور تأسیس حکومت دینی در جهان اسلام باقی نگذارد. اینکه تا چه اندازه دعوی خلافت توسط عثمانیان، مانع دیگران از تأسیس دولتی دینی بوده باشد، مورد تکیه نیست، اما به هر روی می‌دانیم که در عمل جز حرکتهایی مقطعی مانند قیام مهدی سودانی در سالهای ۱۲۹۸-۱۳۰۲ هـق،[2] نمونهٔ مهمی از اقدام به ایجاد حکومت دینی، یا حتی نظریه‌سازی برای چنین حکومتی دیده نمی‌شود.

در حوزهٔ مسیحیت نیز، جریانهای فرهنگی پس از رنسانس، ضعف روزافزون دین و قدرت فزایندهٔ سکولاریسم را به همراه داشت و عملکرد سیاسی و اندیشهٔ سیاسی نیز از این قاعده مستثنا نبود. در سده‌های اخیر، به‌خصوص در قرن ۱۹م، در فضای غرب ایدئولوژی‌های سیاسی در حمایت از حکومت، جای دین را گرفتند و حکومتها، حتی برای کسب مشروعیت نیز به دین رجوعی نداشتند. در تحلیل این جابه‌جایی گفته می‌شود که تأکید دین بر ایمان و عبادت است و بیشتر بر جنبه‌های درونی و تطهیر روح تأکید دارد و از همین روی، مخاطب دستورات دینی عموماً فرد است؛ درحالی‌که

---

۱. فرید بک، تاریخ الدولة العثمانية، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.ق، ص۹۵؛ قس: محمد بن احمد ابن ایاس، بدائع الزهور، ج۴، استانبول، ۱۹۳۱م، ص ۱۴۰؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، ۱۳۰۸ق، ج ۴، ص۲۶۱۲، ج ۶، ص۴۱۵۲.

۲. بیرم تونسی، صفوة الاعتبار، قاهره، ۱۳۰۲-۱۳۱۱ هـ.ق، ج ۴، ص۱۱۹؛ فهمی، محمود، البحر الزاخر، بولاق، ۱۳۱۲-۱۳۱۳ هـ.ق، ج۱، صص ۲۴۰-۲۵۶.

ایدئولوژی‌ها بیشتر با گروههای انسانی، با ملتها و طبقه‌ها سخن می‌گویند.[۱] در طی همین جابه‌جایی است که «شهر خدا» در اندیشه‌های سیاسی، با اوتوپیا[۲]ی ارائه‌شده توسط ایدئولوژیها جابه‌جا شده است.[۳]

در بازگشت به جهان اسلام، باید گفت که بسیاری از اندیشه‌های سیاسی عصر حاضر، کاملاً ویژگیهای آنچه را در اصطلاح سیاسی ایدئولوژی نامیده می‌شود دارند. برخی چون لامبرد، برآن‌اند که جز صوفیه که آنان را مستثنا شمرده‌اند، نزد گروههای مختلف از اندیشمندان اسلامی، در دورهٔ اخیر، اسلام در حد یک ایدئولوژی کاهش یافته است.[۴] سخن لامبرد را در میزان فراگیری آن باید با تأمل نگریست، اما به هر روی، باید پذیرفت که در طیف وسیعی از اندیشهٔ سیاسی، نگاه ایدئولوژیک جایگزین نگاه اتوپیایی شده است. این جایگزینی خود تفاوتی بنیادین میان طیف گسترده‌ای از اندیشهٔ سیاسی جدید با اندیشه کلاسیک است و نادیده گرفتن آن، به برابرانگاری اموری خواهد انجامید که در نمود بیرونی همسان به نظر می‌آیند، اما خاستگاه فرهنگی و فلسفی متفاوت دارند.

۳. درجات تأمل در اندیشهٔ سیاسی معاصر

افزون بر یک سده است که در جهان اسلام، بحثهایی در پیرامون اندیشهٔ سیاسی و نحوهٔ ابتنای آن بر آموزه‌های اسلامی پای گرفته است؛ موضوعی که طی این مدت نه تنها به کهنگی نگراییده، بلکه در سالهای اخیر، بر تازگی و اهمیت آن افزوده شده است.

یک‌صد سال پرداخت مسلمانان به بازتعریف اندیشهٔ سیاسی با موجهایی تاریخی در درون جهان اسلام روبه‌رو بوده است. نباید از نظر دور داشت که تحولات تند رخ داده

---

1. Cranston, M. & P. Mair (ed.), **Ideology and Politics**, Alphen aan den Rijn, Sijthoff, 1980
2. Utopia
3. Mannheim, K., **Ideologie und Utopie, in Series: Schriften über Philosophie und Soziologie**, No. XV, Bonn, Cohen, 1929
4. Lumbard, J.E.B., **'The Decline of Knowledge and the Rise of Ideology in the Modern Islamic World', in: Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition**, ed. J.E.B. Lumbard, Bloomington, World Wisdom, 2004, p. 56

در جهان غرب نیز اندیشه‌های جهان اسلام را دراین‌باره بی‌تأثیر ننهاده است. بی‌تردید جریانهای مهم اندیشهٔ سیاسی در غرب، از جریانهای عام‌تر چون لیبرالیسم، تا خاص‌تر چون مارکسیسم ـ با وجود فاصله‌ای که از اندیشه‌های نخستین اسلامی دارند ـ همه به‌جدّ فرصتهایی یافته‌اند تا به گونه ای در بازتعریف اندیشه سیاسی در جهان اسلام، ایفای نقش کنند، گاه بر آن تأثیر گذارند و گاه آن را به پاسخ‌گویی فراخوانند. این همه در حالی است که برخی از اندیشه‌های سیاسی بومی در شرق، همچون مونارشی با وجود آنکه اغلب در سایه قرار گرفته‌اند، همچنان به اثرگذاری خود ادامه داده‌اند، درحالی‌که به همان اندازه لیبرالیسم و مارکسیسم از اندیشه‌های نخستین اسلامی به دور بوده‌اند.

اکنون پس از گذشت بیش از یک قرن، و آزمودن گونه‌هایی متنوع از قدرت سیاسی، جهان اسلام با مسئله‌ای از درجه‌ای دیگر مواجه شده است؛ اگر پرسشهای مربوط به قدرت سیاسی را درجه‌بندی کنیم، در حد کنونی به سه درجه پرسش خواهیم رسید:

پرسش درجهٔ اول، پرسش از اینکه قدرت سیاسی چگونه باید به دست آید و چگونه باید اعمال گردد؟ این پرسشی بس قدیم است و بسیار دورتر از آغاز اسلام پیشینه دارد. این‌گونه پرسش، الگوی غالب بر عصر کلاسیک است که به دنبال «دانش به امور» است.

پرسش درجهٔ دوم، پرسش از اینکه الگوی مناسب برای قدرت سیاسی چه الگویی است؟ این پرسشی مدرن، و پرسیدن از آن حاصل، تحولات معرفت‌شناختی در عصر مدرن است. این درجه از پرسش را باید حاصل هشیاری نسبت به معرفت، و نتیجهٔ الگوی غالب بر عصر مدرن تلقی کرد که به دنبال «دانش به دانش»، یا به تعبیری «معرفت‌شناسی» است.

پرسش درجهٔ سوم، پرسش از اینکه الگوی مناسب برای معرفت قدرت سیاسی چه الگویی است؟ این پرسشی پسامدرن، و پرسیدن از آن، حاصل تحولات معرفت‌شناختی در دهه‌های اخیر است. این درجه از پرسش را باید حاصل هشیاری نسبت به هشیاری، و نتیجهٔ الگوی غالب بر عصر پسامدرن تلقی کرد که به دنبال «دانش به دانش به دانش»

است که به‌سختی می‌توان هنوز نامی بر آن نهاد.

در طول یک‌ونیم هزاره، مسلمانان همچون هر گروه دیگر از مردم، درگیر پرسشهای درجهٔ اول بوده‌اند؛ پرسشهای درجهٔ دوم تنها نزدیک به یک سده است که آنان را درگیر کرده است، و تنها در سه دههٔ اخیر با پرسشهای درجهٔ سوم روبه‌رو شده‌اند.

در سدهٔ چهارم و اوایل سده پنجم که فیلسوفانی چون فارابی، عامری، ابوعلی مسکویه و ابن سینا به نظریه‌سازی اندیشهٔ سیاسی اشتغال داشتند، در سدهٔ پنجم و پس از آن، که نظریه‌پردازی سیاسی ـ البته با رویکردی کاملاً متفاوت ـ بیشتر دل‌مشغولی فقیهانی چون ماوردی و ابویعلی ابن فراء و بیشتر متمرکز بر تبیین احکام فقهی در ارتباط با دست یافتن به قدرت، یا شیوه‌های اعمال قدرت بود، و آنگاه که به موازات آنان، اندیشمندانی با رویکرد سیاست کاربردی، چون خواجه نظام الملک در سیاست‌نامه، با خاستگاهی بیشتر غیر فقهی به همین دست از مباحث پرداختند، و حتی آنگاه که از سدهٔ هفتم، فیلسوفانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی، و بعدها صدرالدین شیرازی نظریه‌های فلسفی متأخر ـ بیشتر با رویکرد حکمت عملی ـ را فراهم آوردند،[1] پرسش همگی آنان، تنها از درجهٔ نخست بود.

حتی زمانی که ابویعلی فراء از فقیهان حنبلی در سدهٔ ششم، و سه قرن پس از او فضل‌الله بن روزبهان، از «استیلا و شوکت» به‌عنوان طریقی برای دست یافتن به قدرت مشروع سخن می‌گفتند، نگاه آنان نه در مقام نظری کردن قدرت سیاسی و ارائهٔ الگوهایی برای آن، بلکه در مقام توجیه وقایعی بود که عملاً در قرن نخست هجری در تاریخ اسلام واقع شده بود.[2]

آنگاه که در آستانهٔ مشروطیت و به تأثر از گفتگوهای سیاسی در جهان غرب،

---

۱. برای گذاری تحلیلی بر این جریانها، ر.ک‌به: جواد طباطبایی، زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۳.

۲. محمد بن حسین ابویعلی، پیشین، ص۲۳؛ فضل‌الله، پیشین، ص ۸۲.

پرسشهایی از درجهٔ دوم در جهان اسلام مطرح گردید، این سؤال دست کم در آن زمان بسیار جدی بود که آیا این پرسشها، پرسشهایی است که تلاش برای جستجوی پاسخ آنها در منابع دینی سودی بخشد؟ برای برخی از کسان پیشاپیش پاسخ منفی بود؛ در این صف نباید تنها به دنبال کسانی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده گشت که به گرایشی ضددینی شهرت یافته بود، بلکه در این میان نام کسانی چون میرزا علی‌اکبر صابر نیز دیده می‌شود که در عین پایبندی به اصل دین، پاسخ این مسئله را در دین جستجو نمی‌کرد.[۱]

به هر روی از روزگار همان آخوندزاده و صابر، بودند کسانی که دین را سرچشمه‌ای جوشان برای همهٔ پرسشهای بشری، یا دست کم طیف وسیع‌تری از پرسشها تلقی می‌کردند، و برای پاسخ‌گویی به پرسشهای درجهٔ دوم نیز به منابع دینی روی می‌آوردند. نمونه‌هایی از این دست نه تنها در آثار احیاگران مشهور دینی، چون اسدآبادی و عبده و کواکبی،[۲] که در نوشته‌های سیاسی ـ دینی عصر قاجار چون رسالهٔ «یک کلمه» از مستشارالدوله نیز دیده می‌شود؛[۳] اما این امر یک نکتهٔ تصادفی نیست که همهٔ اینان شخصیتهایی بازگشت‌گرا بودند. نخستین جویندگان پرسشهای درجهٔ دوم

---

۱. احمد پاکتچی، «اصلاح طلبی: در آسیای مرکزی و قفقاز»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران، ۱۳۷۹، ص ۲۵۱.

۲. جمال‌الدین اسدآبادی، مقالات جمالیه، گردآوری میرزا لطف‌الله، کلکته، ۱۸۸۴م؛ نامه‌های تاریخی و سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۰ش؛ محمد عبده، نقلیات گسترده از او توسط رشید رضا، المنار، سراسر کتاب؛ عبدالرحمن کواکبی، طبائع‌الاستبداد، بیروت: دار النفائس، ۱۴۰۶ ه.ق/ ۱۹۸۶م.

۳. یوسف مستشارالدوله، یک کلمه و یک نامه، تهران: انتشارات صباح، ۱۳۸۲ش؛ نیز مواضع مختلف از رسائل مشروطیت، مجموعه‌ای از ۱۸ رساله و لایحه دربارهٔ مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۴ش.

سیاسی در دین، عموماً بر این نکته واقف بودند که در تبیین عالمان دینی و علوم اسلامی در طی قرون، این مسائل مغفول مانده است و برای جبران این کاستی، نه از راه مطالعهٔ آثار فقهی و کلامی و تفسیری، بلکه از طریق بازگشت به منابع اولیهٔ اسلام، یعنی کتاب و سنت، و بازخوانی آن فارغ از سنت پیوسته، امکان پاسخ‌گویی به این پرسشها وجود خواهد داشت.

۴. تکیهٔ حکومت بر اصول کلی یا احکام فقهی

در خلال سخنان اصلاح‌طلبان و احیاگران دینی سدهٔ اخیر، آنگاه که سخن از تأسیس حکومت اسلامی در میان است، آنچه بیشتر در مدّ نظر قرار گرفته و در نظریه‌ها بسط داده شده است، برخی اصول کلی، یا به تعبیر دیگر روح حاکم بر تعالیم دین اسلام است. آموزه‌هایی بسیار کلی، به‌ویژه قسط و عدالت اجتماعی، تصمیم‌گیری شورایی، و برابری حقوق انسانها، از جملهٔ این آموزه‌های کلی است.[1] تا حدی که گاه کوشش شده است تا اوامر قرآنی در باب شورا و نظایر آن، در مقایسه با قوانین غربی قرار گیرد و پیشرفته‌تر از آنها معرفی گردد.[2]

افزون بر آن، در طیفی از نظریه‌های حکومت اسلامی، تأکیدی خاص بر جایگاه فقه صورت گرفته است و فقه به‌عنوان دانشی که احکام شریعت را مطالعه می‌کند، دانشی دانسته شده است که می‌تواند روابط سیاسی را نیز تنظیم نماید. حتی برخی کاستیهای موجود در فقه در این زمینه، از سوی صاحب‌نظران، ناشی از کاستی کوششها و نه خللی در اصل صلاحیت فقه دانسته شده است.

به هر تقدیر، تکیه بر اصول کلی دین و تکیه بر احکام فقهی به‌طور موازی در اندیشه‌های مربوط به حکومت اسلامی اثر گذارده است. برخی از نظریه‌های موجود

---

۱. مثلاً محمد رشید رضا، تفسیر المنار، بیروت، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م، ۴۵/۴؛ نیز مواضع مختلف از رسائل مشروطیت، پیشین.

۲. مثلاً رشید رضا، پیشین، ج ۵، ص۱۸۹-۱۹۰، ج۸، ص۹-۱۰، ج۱۱، ص۲۲۶، ۲۵۹، ۲۶۵.

حکومت اسلامی، مانند آنچه اسلامی بودن پادشاهی عربستان را حمایت می‌کند و اصول آن در قانون اساسی عربستان سعودی بازتاب یافته است، در بخش مربوط به اصول کلی، در حد کلیات عبور کرده و فقه را ـ با قبض و بسطی در اقتدار ـ به‌عنوان مبنای دینی حکومت مورد تأکید قرار داده است.[۱]

در برخی موارد، مانند جمهوری اسلامی ایران، اصول کلی با اهمیت بیشتری نگریسته شده و بسط کاربردی‌تری یافته‌اند. باید توجه داشت که بخش مهمی از قانون اساسی این کشور، مبتنی بر همین اصول کلی است که در متن قانون با عنوان «موازین اسلامی» از آن یاد شده و حکومت موظف شده است سیاست‌گذاری‌های کلان را بر اساس آن، تنظیم کند.[۲] این در حالی است که فقه با کارکردی حداکثری در شئون مختلف اجتماعی و سیاسی مورد تأکید قرار گرفته، و شخصیتی «فقیه» در رأس کشور نهاده شده است.[۳] هم ازاین‌رو است که برخی از تحلیل‌گران سیاسی چون الیسون، حکومت ایران را نمود راستین‌تری از حکومت دینی در عصر حاضر شمرده‌اند.[۴]

به هر روی باید توجه داشت که در بخش مربوط به فقه، جریانها عموماً پیوست‌گرا و در بخش مربوط به اصول کلی و موازین، عموماً بازگشت‌گرا هستند.[۵] برخی چون

---

۱. دستور المملکة العربیة السعودیة، مصوب ۱۹۹۳م، اصل ۱، ۸، ۱۰، ۱۷، ...

۲. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۵۸ش، اصلهای ۲-۴، ...

۳. همان قانون، اصل ۱۰۷؛ عباسعلی عمید زنجانی، **مبانی اندیشهٔ سیاسی در اسلام**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۴ش.

4. McLean, I. (ed.), **Oxford Concise Dictionary of Politics**, Oxford University Press, 1996, p. 495

۵. مقصود از پیوست‌گرا، جریانهایی است که با تکیه بر یک سنت و یک پیوستار فرهنگی، کتاب و سنت را می‌خوانند و تفسیر می‌کنند، و مقصود از بازگشت‌گرا، جریانهایی است که با نقد و نادیده گرفتن سنت و پیوستار، مستقیماً به خوانش کتاب و سنت می‌پردازند. مقصود از پیوست‌گرا همان است که گاه سنت‌گرا نیز خوانده می‌شود، ولی ازآنجاکه اصطلاح سنت‌گرا به معانی دیگری نیز به کار می‌رود، عدول ←

ویلیام چیتیک بر آن‌اند که:

«تنها راه صحیح برای اسلامی فکر کردن آن است که اندیشه با حقایق متعالی که اسلام از آن نشأت گرفته، بپیوندد».

به عقیدهٔ او، این امر نیازمند آن است که اندیشه نه تنها بر اساس خطوط تبیین‌شده در قرآن و حدیث انجام گیرد، بلکه علاوه بر آن، راهنماییهای اندیشمندان بزرگ اسلامی در گذشته را نیز لحاظ کند. او بر این نکته تأکید دارد که این اندیشمندان پیشین، قرآن و حدیث را برای روشن کردن نقش درست اندیشه در امور انسانی به کارگرفته‌اند.[1] با وجود این، هنوز چنین گونه‌ای از اندیشه آن‌گونه که شاید، پای نگرفته و هنوز میزان ابتنای یک اندیشهٔ سیاسی بر پیوستار تفسیر سنتی یا بازگشت به متون نخستین را می‌توان در میزان ابتنای آن بر فقه یا میزان تکیه آن بر اصول کلی که مستقل از پیوستار از متون نخستین برداشت شده‌اند، بازجست.

تا آنجا که گفتمان سیاسی بر پیوستار متکی است، به‌طور عمده بر فقه اسلامی تکیه دارد و در ارتباطی مستقیم با تحول تاریخی فقه قرار می‌گیرد. پیش‌بینی ابزاری در فقه به‌عنوان اجتهاد برای پرداختن به مسائل نوبرآمده (مستحدث)، و به‌خصوص بسط این ابزار در قالب «نقش زمان و مکان در اجتهاد» توسط امام خمینی ﷺ و دیگر

به اصطلاحی دیگر که تقابلی واضح‌تر با اصطلاح بازگشت‌گرا داشته باشد، ترجیح نهاده شده است؛ اما بازگشت‌گرایی، هرگز معادلی برای آنچه Fundamentalism، بنیادگرایی یا اصول‌گرایی خوانده شده نیست. بازگشت‌گرا ممکن است نصوص دینی را در بافتی مدرن خوانش کند، و ممکن است با تکیه بر مبانی زبان- مردم‌شناسی، برای خوانش، بافت صدر اسلام را بازسازی کند، و ممکن است به برخی روشهای معمول نزد جریانهای سلفی روی آورد. به هر روی اصطلاحی است که ظرفیت طیفهای مختلفی از اندیشهٔ دینی را داراست؛ معنای آن، بیش از آنکه به خود فهمیده شود، در تقابل با پیوست‌گرا دانسته می‌شود و عملاً از آن نه- پیوست‌گرا اراده شده است.

1. W.C. Chittick, '**The Rehabilitation of Islamic Thought**', the Iqbal lecture, 1997, published in: Iqbal Review, vol. 41(4), 2000, p. 13

اندیشمندان، امکان نظری برای ایجاد هماهنگی میان تحولات گفتمان سیاسی با فقه را فراهم می‌آورد.[۱]

آنچه به استفادهٔ مستقیم و مستقل از پیوستار و برداشت اصول و موازین کلی از کتاب و سنت بازمی‌گردد، در گرو آن است که بازگشت‌گرایان تا چه اندازه بتوانند از طریق مطالعات هرمنوتیک و متن‌پژوهی، زمینهٔ دفاع نظری را از اعتبار برداشت مستقیم را فراهم آورند، یا به سوی نوعی برخورد گزینش‌گرانه سوق یابند که هنوز مراحل نظری خود را طی نکرده است. به هر روی باید توجه داشت که بازگشت‌گرایان، به‌ویژه در مورد رجوع به سنت، در روش نقد حدیث با مشکلی جدّی روبه‌رو هستند. روشهای نقد به‌شدت متکی بر سنت پیوسته است؛ بازگشتگرایانی که نسبت به حدیث بدبین‌اند و ضرورتی برای ایجاد روشی برای نقد آن ندیده‌اند، در عمل به دلخواه از اخباری در سیرهٔ نبوی و زندگی صحابه و ائمه بدون نقد اعتبار استفاده کرده‌اند که از نظر اصولی قابل دفاع نیست.

تا آنجا که ارجاع سیاست به دین در حد تکیه بر اصول کلی است، نقش دین در کلیات اندیشهٔ سیاسی است؛ ولی آنگاه که ارجاع سیاست به دین در حد عملی ساختن احکام فقهی باشد، با وجود آنکه این احکام نیز اولاً از سنخ امر غیر سیاسی مؤثر در سیاست‌اند، اما گونه‌ای از نظام سیاسی را اقتضا خواهد داشت که با نظامهای دیگر تفاوتهای ساختاری دارد. پدید آوردن چنین نظامی ممکن خواهد بود، اما کوشش برای هماهنگ ساختن آن با نظامهای دیگر عرفی به‌منظور تعامل، اقتضای انعطافی را در نظام دارد که ممکن است دستیابی به هر دو غایت را با اشکال روبه‌رو سازد.

---

۱. مثلاً روح الله خمینی، صحیفهٔ نور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ش به بعد، ج۲۱، صص ۲۱۷ و ۲۸۹.

تقلیل به بهای برابر انگاری امور متفاوت

۱. خردانگاری تفاوت در انگیزشهای سیاسی

یکی از نتایج خوانش زنجیره‌ای اندیشهٔ سیاسی در تاریخ اسلام، خردانگاری تفاوت اندیشه‌ها و انگاره‌ها در انگیزش برای حکومت است. انگیزشهای حاکمیت سیاسی، امری است که به‌طورکلی در مطالعات تاریخی کمتر به دید آمده است.

تأمین حکومت و پر کردن خلأ ناشی از فقدان حاکمیت، از جمله عقلایی‌ترین انگیزشها برای تأسیس حکومت است. بسیاری از حکومتها در جهان بر همین پایه نشأت گرفته‌اند. در ایران باستان، زمانی که مادها از حملات آشوریان به تنگ آمده بودند، تصمیم گرفتند تا حکومتی را ایجاد کنند تا امنیت آنان را در برابر آشوریان تأمین نماید.[1] بنی‌اسرائیل نیز به دلیل مشابهی، برای تأمین امنیت خود در برابر مهاجمان، از پیامبر خود سموئیل درخواست کردند که از خداوند بخواهد تا برای آنان پادشاهی قرار دهد و خداوند طالوت (شاؤل) را برای آنان پادشاه ساخت.[2] فارغ از نقدهایی که شیعه بر جریان سقیفه دارد، در گفتمان اهل سنت، سقیفه با همین انگیزش برپا شد تا برای خلأ موجود در حاکمیت پس از رحلت رسول اکرم ﷺ را چاره‌سازی کند.

این انگیزش نه تنها در طول تاریخ اسلام مواردی مکرر داشته است، بلکه در کتابهای نظری نیز موضوع مناقشه قرار گرفته است؛ از جمله سخن از آن است که اگر امامی وفات کند، (و در خلأ حاصل از آن) شخصی بدون بیعت متصدی امامت گردد و مردمان را به شوکت و لشکر مقهور سازد، نزد جمعی از عالمان اهل سنت، امامت او منعقد می‌گردد و این در نظریه‌های سیاسی اهل سنت، طریق چهارم از اسباب انعقاد امامت است.[3]

---

1. Dyakonov, I.M., **Istoriya Medii s drevneishikh vremen do kontsa IV veka do n.e.**, Moscow/ Leningrad, 1956

۲. کتاب اول سموئیل، باب ۸–۱۰؛ نیز قرآن کریم: سورهٔ بقره، آیات ۲۴۶–۲۴۹

۳. ابویعلی، پیشین، ص۲۳؛ فضل‌الله، پیشین، ص۸۲.

با این‌همه، بخش مهمی از اندیشه‌های سیاسی در حاشیهٔ انگیزشهایی پدید آمده‌اند که نه ناشی از خلأ حاکمیت، بلکه ناشی از اعتراض به حاکمیت بوده است. در واقع نخستین جریانهای اعتراضی، به روزگار عثمان بروز کرد که ناظر به نقدهایی در زمینهٔ امتیازات مالی و قضایی نسبت به افراد خاندان خلیفه بوده است.[1]

در دورهٔ بنی‌امیه، مبارزه با رفتارهای ظالمانهٔ حاکمان با مردم به‌مثابهٔ جور، و رفتار به دور شریعت حاکمان به‌مثابهٔ فسق، زمینهٔ اعتراضات مخالفان برضدّ حکومتها بوده است. اوج حرکت شیعه در جورستیزی و فسق‌ستیزی، حرکت امام حسین علیه السلام بر ضدّ یزید در سال ۶۱ هـ‌ق بود که به شهادت آن حضرت انجامید. قیام به سیف در ستیز با جور و فسق، در دوره‌های بعد از سوی برخی رجال اهل بیت علیهم السلام و در رأس آنان زید بن علی علیه السلام دنبال شد،[2] و به شکلی دیگر نیز در میان خوارج وجود داشت.

ستیز با فسق به شکلی دیگر و با تفسیری متفاوت در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه مطرح گشت؛ در این دوره مسئله خلع امام در صورت اتصاف به فسق، در محافل اهل سنت و جماعت در مباحث نظری مطرح شد و بسط یافت،[3] و این در حالی است که افکار کسانی چون ابن تیمیه (د ۷۲۸ هـ‌ق) بیشتر بر مبارزه با بدعت و فسق رایج در میان

۱. عبدالله ابن اباض، «رسالة الی عبدالملک بن مروان»، ضمن العقود الفضية حارثی، مسقط، ۱۴۰۳ هـ‌ق، ص ۱۲۷؛ محمد ابن سعد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴–۱۹۱۸م، ۷ (۱)/۷۷- ۷۸؛ طبری، تاریخ، ج ۲،صص ۶۴۱ و ۶۸۲ ...

۲. علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، نجف: ۱۳۸۵ق؛ نیز سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران: ۱۳۶۱ش، ص ۱۸؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، به کوشش محمد بدران، قاهره: ۱۳۷۵ هـ.ق/۱۹۵۶م، ج ۱، صص ۱۳۷ به بعد.

۳. مثلا ر.ک‌به: احمد بن عبدالله قلقشندی (د ۸۲۱ هـ.ق)، مآثر الانافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت: ۱۹۸۵م، ج ۱، ص ۷۲، که مبحث نظری خلع امام در صورت ارتکاب فسق را بسط داده است؛ قس: عبدالملک بن عبدالله جوینی، (د ۴۷۸ هـ.ق)، غیاث الامم، به کوشش فؤاد عبدالمنعم و مصطفی حلمی، اسکندریه: ۱۹۷۹م، صص ۷۶–۷۷ که قول به خلع امام در صورت فسق را دور از تحقیق دانسته است.

مردم تمرکز یافته بود.[1]

در مبارزات سیاسی یک سدهٔ اخیر با حکومتها، با اینکه مسئله فسق حاکمان و رواج فسق، در سطحی محدود مطرح بوده است، اما همواره اصلی‌ترین موضوع اعتراض، رفتار حاکمیت سیاسی با مردم بوده است. ازآنجاکه بخشهایی از جهان اسلام در این دوره، درگیر مسئله استعمار بوده و دولتی غیر مسلمان بر آن حکم می‌رانده است، اعتراضات به دو صورت ستیز با استبداد و ستیز با استعمار شکل یافته است. نوع سومی از ستیز، آن است که در سرزمینهایی مانند مصر یا عربستان، بر ضدّ حاکمیت عثمانی رخ داده است؛ البته ستیزی برضدّ استبداد و نه استعمار است؛ اما ازآنجاکه هم‌زمان با این ستیزه‌ها، مفهوم ملیت نیز در این سرزمینها شکل گرفته است، ستیز با عثمانی، همواره با نوعی نفی حاکمیت غیر بر خود، و غیرانگاری عثمانیِ مسلمان همراه بوده است. برخلاف استبدادستیزی ایرانیان که به دنبال اصلاح حاکمان بوده‌اند و صدور فرمان مشروطیت را از سوی مظفرالدین شاه برای خود، یک موفقیت می‌شمرده‌اند، مبارزان عربستان یا مصر، نه به دنبال اصلاح رفتار زمامداران عثمانی، بلکه قطع حاکمیت عثمانی بر سرزمین خود، و تشکیل حکومتی ملی بوده‌اند.

نباید این نکته را در مطالعهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی معاصر نادیده انگاشت که مبارزه با فسق و جور سده‌های میانه، تفاوت قابل ملاحظه‌ای با مبارزات سیاسی عصر حاضر دارد. از این نکته نیز نباید غفلت کرد که اندیشهٔ سیاسی شکل‌گرفته در بافت مبارزه با استعمار ـ مانند آنچه در هندوستان یا مغرب پدید آمده، تفاوت قابل ملاحظه ای با اندیشه سیاسی شکل گرفته در بافت مبارزه با استبداد ـ مانند آنچه در ایران پدید آمده است ـ دارد. و نباید این نکته را فراموش کرد که استبداد ستیزی ایرانی امری کاملا

---

۱. ابن تیمیه، السیاسة الشرعیة، مواضع مختلف؛ همو، مجموعة فتاوی ابن تیمیة، قاهره: ۱۴۰۰هـق/۱۹۸۰م، مواضع مختلف؛ نیز:

Laoust, H., **Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya**, IFAO, Cairo, 1939.

متفاوت با ستیزهای ضد عثمانی در عربستان و مصر است.

۲. خردانگاری تفاوت در پیوند اندیشه با گذشته

مروری بر متن این آثار و استدلالات و ارجاعات آنها، به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه آنان آیاتی از قرآن، و گاه احادیثی از بزرگان دین را برای مدعای خود مبنا آورده‌اند، بدون آنکه در نوشته‌های آنان، ارجاعاتی به کتابهای معمول فقه و کلام و تفسیر به چشم آید. برخی از این شخصیتها مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۵۴-۱۳۱۵ هق)، یا شیخ محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۳ ه.ق)، به‌وضوح به ناکارآمد بودن علوم متعارف اسلامی دراین‌باره تصریح کرده‌اند و روشهایی را برای بازخوانی و فهم متون اولیه، فارغ از سنت فهم، ارائه داده‌اند.[۱] حتی در افکار شخصیتی چون نائینی که نمادی از عالمان پیرو سنت به شمار می‌آید، مباحث مطروح شده در کتاب «تنبیه الامه» تافته‌ای جدا بافته نسبت به دیگر نوشته‌های اوست و نشان می‌دهد که این اثر را نیز دراین‌باره نباید مستثنا شمرد.[۲]

از میانهٔ سدهٔ چهارده هجری، گونه‌ای دیگر از اندیشهٔ سیاسی در جهان اسلام دیده می‌شود که شاخص آن، امام خمینی ﷺ است. کوشش امام خمینی ﷺ در کتاب‌البیع[۳] و در نوشته‌های دیگر بر آن است که به پرسشهای درجهٔ دوم، پاسخی بر اساس دین ارائه دهد، بدون آنکه سنت پیوستهٔ فهم را نادیده گرفته باشد. بدین ترتیب، گونه‌ای از اندیشهٔ سیاسی در حوزهٔ جهان اسلام شکل گرفت که بازگشت‌گرا نبود، بلکه بر پویاسازی سنت پیوسته استوار بود و برای بسط نظریه از عناصر موجود در نظام سنتی بهره می‌برد. در همین زمینه، اندیشه‌هایی مشابه از سوی عالمانی در دیگر کشورهای

---

۱. مثلاً اسدآبادی، پیشین، صص ۱۳۹-۱۴۱.

۲. محمدحسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، با مقدمهٔ سید محمود طالقانی، تهران: ۱۳۶۰ش، صص۱۷-۱۸، و ۵۳، ...

۳. روح الله خمینی، کتاب‌البیع، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ه.ق.

اسلامی، مانند محمدباقر صدر در عراق نیز پدیدار شد.

در آستانهٔ بروز انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷ش در ایران، اندیشه‌های سیاسی حاضر در عرصهٔ ایران را می‌توان به چهارگونه تقسیم کرد: ۱. پی‌جویی الگویی غیر دینی و دین‌ستیز؛ ۲. پی‌جویی الگویی غیر دینی، اما دیندار؛ ۳. پی‌جویی الگویی دینی و بازگشت‌گرا؛ ۴. پی‌جوی الگویی دینی و پیوست‌گرا. آنچه در این میان بر دیگران فائق آمد، گونهٔ چهارم بود.

در هیچ‌یک از این چهارگونه، مسئله جاودانگی کتاب و سنت به چالش کشیده نشده است، زیرا در گونهٔ نخست، اساساً دین دارای رسالتی تاریخی و پایان‌یافته بود. در گونهٔ دوم، با وجود معتبر شمردن کتاب و سنت در حیطه‌های دیگر، باور آن نبود که کتاب و سنت رسالتی برای تبیین الگوهای سیاسی، به‌خصوص در عصر حاضر برعهده داشته باشند (این گروه عموماً پیوست‌گرا بودند، اما در مقایسه با گروه پسین، اینان را باید پیوست‌گرایان محافظه‌کار و گروه پسین را پیوست‌گرایان اصلاح‌طلب قلمداد کرد). و در دو گونه اخیر، با وجود تفاوتی که در میان بود، شبهه‌ای در باب جاودانگی در میان نبود. قرآن که سرچشمه‌ای زایا برای انسانها تا قیامت است، برای بازگشت‌گرایان، تنها از جانب تفسیرهای سنتی و انحرافی از آن، به زاویه کشانده شده است. این سرچشمه هرگاه بدان روی آورند، تازگی دارد و ازآنجاکه مخاطب مستقیم آن، همهٔ انسانهاست، همواره پاسخ‌گوی پرسشهای پرسشگران خواهد بود.

برای اندیشمندان پیوست‌گرا، وجود عاملی که فهم قرآن را دائماً با شرایط روز هماهنگ می‌کند ـ یعنی اجتهاد ـ تضمین‌کنندهٔ آن است که کتاب و سنت همواره تأمین‌کنندهٔ نیازهای مخاطبان باشند و اگر نقدی بر پیوستار وارد باشد، تأخیر در به روز کردن دیدگاهها و برداشتهاست که با اجتهاد جبران خواهد شد. این پیوستار تا قیامت قابل تداوم است و برای این گروه نیز نگرانی از بابت جاودانگی کتاب و سنت در میان نیست.[1]

---

۱. برای دیدگاهی دراین‌باره، ر.ک‌به: محمدمجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت: فرایند تفسیر وحی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵، ص۲۰۲.

آنچه مسلمانان را در دهه‌های اخیر با مشکلی در زمینهٔ جاودانگی روبه‌رو ساخته، هشیاری نسبت به این مبانی و نسبت به تنوع این مبانی است. ازآنجاکه هم بازگشت‌گرایان و هم پیوست‌گرایان در حقانیت موضع خود بر کتاب و سنت تکیه دارند، و ازآنجاکه در صفوف درونی بازگشت‌گرایان و پیوست‌گرایان نیز تمایزهایی جدی دیده می‌شود، برآیند این چالش فکری، ضعف باور به این نکته است که الگوهای مشتّتی این گروهها ارائه کرده‌اند، به‌واقع منتج از کتاب و سنت بوده باشد و دراین‌صورت کفهٔ ترازو به نفع گروه نخست، که از آغاز افکار خود را برخاسته از عقلانیتی عصری و نه مبتنی بر کتاب و سنت قلمداد می‌کردند، سنگینی خواهد کرد. این تردید به میان آمده است که الگوهای مدعی برخاستن از کتاب و سنت، تا چه اندازه همچون الگوهای گروه نخست، برخاسته از عقلانیت عصری‌اند، و چگونه ممکن است بتوان برخی از آنها را عرفی و برخی دیگر را برخاسته از منابع دینی قلمداد کرد؟ داوری از بیرون باید تا بتواند دراین‌باره داوری کند؛ این داور گاه از حوزهٔ هرمنوتیک، گاه فلسفهٔ علم، گاه فلسفهٔ دین و گاه فلسفهٔ سیاسی گزیده شده است. ازآنجاکه پاسخها عموماً نسبی و غیر مطلق است، قرار گرفتن در معرض این داوری، برای هیچ‌یک از طرفهای درگیر، خوشایند نبوده است.

۳. حاشیه‌رانی الگوهای چندسطحی

در مباحث اندیشهٔ سیاسی، به تکرار می‌توان با برخی الگوهای چندسطحی مواجه شد که در سنت مطالعات اسلامی وجود داشته است، اما در طی تحولات تاریخی، با گفتمان غالب در تضاد قرار گرفته و به حاشیه رانده شده است. این در حالی است که برخی از این الگوهای مغلوب در مقایسه با الگوهای غالب، به مراتب در تحلیل اندیشهٔ سیاسی اسلام و تاریخ تحولات آن، کارآمدتر هستند.

مهم‌ترین نمونه از این دست، مبنای دوسطحی نگریستن به سنت نبوی است که از اواخر سدهٔ دوم هجری، با نگرش شخصیتهایی چون محمد بن ادریس شافعی نسبت به سنت نبوی، تحت‌الشعاع قرار گرفته و با برآمدن نگاه تک‌سطحی، به حاشیه رانده شده است.

در توضیح مسئله باید گفت که در سدهٔ سوم هجری، حدیثی در محافل محدثان اهل سنت رواج داشت که هرچند در بادی امر به امور سیاسی مرتبط نبوده، اما همواره به‌مثابهٔ مبنایی برای اندیشهٔ سیاسی اهل سنت مورد توجه قرار گرفته است. این حدیث، حکایت از آن دارد که روزی حضرت پیامبرﷺ در نخلستانهای مدینه در حال گذر بود که از هیاهوی پیرامون جویا شد. چون بدو گفتند که باغداران در حال تلقیح نخلها هستند، فرمود که بدون این عمل نیز نخلها بار خواهند داد و چون به هنگام ثمردهی، چنین نشد، پیامبر فرمود:

«اگر چیزی از امور دنیایی شما بود، به خود شما راجع است، و اگر چیزی از امور دینی شما بود، به من بازمی‌گردد».[1]

عبارت پایانی با پیشینهٔ دیگری نیز نقل شده است.[2]

از جمله صاحب‌نظران، باید به ابن حزم اندلسی اشاره کرد که با تکیه بر این حدیث، اظهار نظر پیامبر ﷺ در امور دنیوی را از باب مشورت و نه حکم می‌داند و بر آن است که باید دربارهٔ اوامر پیامبر، میان امور دنیوی و دینی فرق نهاد.[3] البته می‌دانیم که این باور را اندیشمندان امامی به شدت رد کرده‌اند، اما رد عالمان امامی، عموماً ناظر به مبحث اصول عقایدی امامت است و مستقیماً به امر اندیشهٔ سیاسی

---

۱. احمد بن حنبل، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۲، ج ۶، ص ۱۲۳؛ مسلم بن حجاج، **الصحیح**، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: ۱۹۵۵م، ج ۴، ص ۱۸۳۵؛ محمد بن یزید ابن ماجه، **السنن**، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: ۱۹۵۲-۱۹۵۳م، ج ۲، ص ۸۲۵.

۲. احمد بن حنبل، پیشین، ج ۵، ص۲۹۸؛ محمد بن اسحاق ابن خزیمه، **الصحیح**، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، بیروت: ۱۹۷۱م، ج ۱، ص ۲۱۴؛ علی بن عمر دارقطنی، **السنن**، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، بیروت: ۱۳۸۶ هـ.ق/ ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۳۸۶.

۳. علی بن احمد ابن حزم، **الاحکام**، قاهره: ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۶، ص ۲۰۹؛ نیز ر.ک‌به: رشید رضا، پیشین، ج ۴، ص ۴۲۸.

مربوط نیست.[۱]

در سده‌های میانی اسلامی، گاه در میان فقیهان امامیه این بحث در میان بوده است که کدام حکم معصومین، حکم اصلی و کدام حکم به اقتضای مصالح حکومتی بوده است. از جمله باید به مسئله «حِمی»[۲] در مراتع اشاره کرد که توسط پیامبر ﷺ صورت گرفته و دائمی بودن آن مورد پرسش فقهای سده‌های بعد بوده است؛ از جمله، محقق حلی از آنان است که این حمی را موقت و تابع مصالح دانسته، و در نتیجه نقض آن را در دوره‌های بعد جایز شمرده است؛[۳] اما همواره کسانی نیز بوده‌اند که آن را امری دائم تلقی کرده‌اند.[۴]

در عصر حاضر، زمانی که امام خمینی ﷺ به دنبال بسط اندیشهٔ سیاسی خود، مسئلهٔ احکام حکومتی را مطرح ساخت، پرسشی مهم در پیش رو بود و آن اینکه با چه معیاری می‌توان تمیز داد که در میان احادیث، کدام حکم به‌مثابهٔ پیامبر، و کدام حکم به‌مثابهٔ رئیس حکومت صادر شده است.

امام خمینی ﷺ در یکی از یادداشتها، بر آن است که در روایات منقول از پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ که مقام حکومت را نیز دارا بوده‌اند، اگر حکم با الفاظی چون «قضی»، «حکم» یا «امر» بیان شده باشد، مراد از آن، بیان حکم شرعی نیست و حکم به‌عنوان حاکم صادر شده است. وی می‌افزاید که ممکن است از این دو معصوم،

---

۱. ر.ک‌به: مرتضی عسکری، نقش ائمه در احیاء دین، تنظیم محمدعلی جاودان، تهران: مجمع علمی اسلامی، بی تا، ج ۳، صص ۲۶-۳۰.

۲. حِمی، مرتعی حفاظت‌شده به نفع خاص است، چه منافع آن به فرد به‌خصوصی اختصاص یافته باشد، یا برای مصرفی عمومی، مانند چرانیدن اسبان برای جهاد بوده باشد.

۳. جعفر بن حسن محقق حلی، شرائع الاسلام، به کوشش سید صادق شیرازی، تهران: ۱۴۰۹ هـ.ق، ج ۴، ص ۷۹۴.

۴. مثلاً محمد بن حسن طوسی، المبسوط، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران: ۱۳۸۷ هـ.ق، ج ۳، ص ۲۷۱.

اوامر دیگری نیز به اعتبار حکومت صادر شده باشد که این الفاظ در آنها به کار نرفته باشد و معنا باید از قرائن حالیه و مقالیه فهمیده شود.[۱] گفتنی است که در فقه اهل سنت نیز رفتار سیاسی پیامبر و خلفا به‌عنوان مقوله‌ای متمایز از شریعت مورد توجه بوده است، اما مباحث مبنایی و روشی در باب تمایز بیشتر دربارهٔ خلفا دیده می‌شود[۲] و به‌خصوص دربارهٔ پیامبرﷺ که جایگاه ایشان بسیار فراتر از حکومت عرفی بوده، کمتر به تمایزها پرداخته شده است. این مباحث که عموماً ذیل عنوان «اجتهاد پیامبر ﷺ» مطرح بوده، در کتابهای اصولی، کلامی، تفسیری و جز آن مطرح شده است، اما معمولا گامی عملی در جهت تمیز این دو برداشته نشده است.[۳] حتی در برخی نوشته‌های اصلاح‌طلبان معاصر نیز گام مهمی فراتر دیده نمی‌شود.[۴]

نگاه چندسطحی به سنت، در صدد جدا ساختن احکام دائمی از احکام موقت در سنت منقول از پیامبر ﷺ و ائمه عليهم السلام است. این نگاه به دنبال آن است تا بخشی از ناسازگاری‌ها میان اقتضائات زمان و مکان با احکام فقهی را ناشی از موقت بودن آن دسته از احکام تلقی کند و آن را از شمار احکام جاودانهٔ شریعت خارج نماید. بدیهی است که این مبحث، هنوز مراحل آغازین خود را طی کرده است و نیازمند تعریف مفاهیم، تحدید حوزه و روشن ساختن روشهاست.[۵]

---

۱. روح الله خمینی ﷺ، الرسائل، بی‌جا: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۵ هـ.ق، صص ۵۱-۵۲.

۲.مثلاً یعقوب بن ابراهیم ابویوسف، الخراج، بیروت: ۱۳۹۹ هـ.ق/۱۹۷۹م، صص۲۴-۲۶.

۳. مثلاً ابراهیم بن علی ابواسحاق شیرازی، التبصرة، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق: ۱۴۰۳ هـق/۱۹۸۳م، ص ۵۲۳؛ محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره: ۱۹۷۲م، ج ۱۸، ص۶۲؛ محمد بن علی ابن دقیق العید، شرح عمدة الاحکام، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا، ج۳، ص۳۱؛ سلیمان بن محمد بجیرمی، حاشیة البجیرمی (تحفة الحبیب علی شرح الخطیب)، دیار بکر: المکتبة الاسلامیة، بی‌تا، ج۴، ص۲۶۸.

۴. مثلاً رشید رضا، پیشین، ج ۵، ص ۳۹۵-۳۹۶.

۵. برای دیدگاهی دراین‌باره، ر.ک‌به: شبستری، پیشین، ۴۰۰.

باید توجه داشت که نگاه چندسطحی به فقه، زمینهٔ توجه به این نکته است که برخی از رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ و امام علی علیه‌السلام و نیز خلفا نزد اهل سنت، در واقع شیوه‌ای سیاسی و نه نهادی شرعی بوده است.[1]

جمع‌بندی

الگوهای خطی و زنجیره‌گرا در مطالعه جریانهای پیچیده تاریخی کارآمد نیستند؛ هرچند چنین الگوهایی می‌توانند از ارزش آموزشی برخوردار باشند، ولی در حیطه پژوهش درکی ناتمام و تقلیل یافته از پدیده تاریخی ارائه می‌دهند و استنتاجها را دچار آسیب می‌کنند. در تاریخ اندیشه سیاسی اسلام نیز به گونه‌ای قابل انتظار این آسیب رخ نموده و در برخی از الگوهای به دست داده شده از روند تحولات خطی‌نگری و نادیده‌انگاری روندهای موازی غالب آمده است.

به طبع تقلیل جریانهای موازی به یک جریان غالب یا غالب انگاشته شده، کنار هم چیدن خطی این روندهای یگانه، چنین تصوری را پدید خواهد آورد که در نقاط عطف تاریخی، تفسیری ناکارآمد بر آنها صورت گیرد. آنچه با توجه به روندهای موازی، تنها انتقال وجه غالب از یک روند به ادامه روند رقیب است، به‌مثابه یک گسست، نابودی یا ناتوانی روند پیشین و پدید آمدن روند نوینی است که پیشتر وجود نداشته است. در چنین شرایطی، به خصوص وقتی نگاه به تاریخ، تحلیلی و پیجوی علل بوده باشد، خطی‌نگری و نادیده انگاشتن روندهای موازی، نه تنها به تقلیل، بلکه به قلب تاریخ خواهد انجامید. زیرا به جای پیجویی از علل انتقال از یک روند به روند رقیب، پرسش از علل نابودی یک روند و پدید آمدن روند جدید مطرح خواهد بود، روندی که اصلاً جدید نیست و در دوره‌های پیشین نیز به گونه‌ای وجود داشته است.

بدیهی است در تاریخ تحلیلی، اگر به روندهای موازی توجه شود، علل وقایع

1. روح‌الله خمینی، الرسائل، پیشین، صص ۵۱-۵۲.

تاریخی در برآیند تعامل آن روندها جست و جو خواهد شد، اما اگر الگو خطی و تک‌روندی باشد، علل وقایع تاریخی در نقاط گسست، و در علل نابودی و پیدایی روندها پیجویی خواهد شد. این دقیقاً زمینه‌ای است که موجب می‌شود آسیب خطی‌نگری در مطالعه تاریخی، از تقلیل‌گرایی فراتر رفته و زمینه‌ساز دگرگون‌سازی نتایج در نگرش تحلیلی باشد.

فهرست منابع

ابن ازرق، محمد بن علی، **بدائع السلک**، به کوشش علی سامی نشار، ج ۱، بغداد، وزارة الاعلام، بی‌تا.

ابن ایاس، محمد بن احمد، **بدائع الزهور**، ج ٤، استانبول، ۱۹۳۱م.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، **السیاسة الشرعیة**، بیروت: دار المعرفة، بی تا.

ابن تیمیه، احمدبن‌عبدالحلیم، **مجموعة فتاوی ابن تیمیة**، قاهره، ۱٤۰۰هق /۱۹۸۰م.

ابن حزم، علی بن احمد، **المحلی**، بیروت: دارالآفاق الجدیدة، بی‌تا.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، **المقدمة**، بیروت: دارالقلم، ۱۹۸٤م.

ابن دقیق العید، محمد بن علی، **شرح عمدة الاحکام**، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌تا.

ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، **الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة**، به کوشش محمد جمیل غازی، قاهره: مطبعة المدنی، بی‌تا.

ابن اباض، عبدالله، «رسالة الی عبدالملک بن مروان»، ضمن **العقود الفضیة** حارثی، مسقط، ۱٤۰۳ هق.

ابن اثیر، علی بن محمد، **الکامل فی التاریخ**، به کوشش تورنبرگ، ج٦، ۱۳۸٦ هق/۱۹٦٦م.

ابن حزم، علی بن احمد، **الاحکام**، ج ٦، قاهره، ۱٤۰٤ هق.

ابن خزیمه، محمد بن اسحاق، **الصحیح**، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ج۱، بیروت، ۱۹۷۱م.

ابن سعد، محمد، **کتاب الطبقات الکبیر**، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰٤-۱۹۱۸م.

ابن عساکر، علی، **تاریخ مدینة دمشق**، به کوشش علی شیری، ج.۳، بیروت/ دمشق، ۱٤۱۵ق/ ۱۹۹۵م.

ابن ماجه، محمد بن یزید، **السنن**، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، ج۲، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م.

ابن‌ابی‌شیبه، عبدالله بن محمد، المصنف، به کوشش کمال یوسف الحوت، ج ۷، ریاض، ۱٤۰۹ هـق.

ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، التبصرة، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، ۱٤۰۳ هـق/۱۹۸۳م.

ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، مقاتل الطالبیین، نجف، ۱۳۸۵ هـق.

ابوالقاسم کوفی، علی بن احمد، الاستغاثة فی بدع الثلاثة، ج۲، نجف، ۱۳٦۸ هـق.

ابویعلی، محمد بن حسین، الاحکام السطانیة، به کوشش محمد حامد الفقی، بیروت، ۱٤۰۳ هـق/ ۱۹۸۳م.

ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ هـق/۱۹۷۹م.

احمد بن حنبل، المسند، ج ۱، قاهره، ۱۳۱۳ هـق.

اسدآبادی، جمال‌الدین، مقالات جمالیه، گردآوری میرزا لطف‌الله، کلکته، ۱۸۸٤م. نامه‌های تاریخی و سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران: امیر کبیر، ۱۳٦۰ش.

الامامة و السیاسة، منسوب به ابن قتیبه، به کوشش علی شیری، ج۱، بیروت، ۱۹۹۰م.

بجنوردی، حسن، القواعد الفقهیة، ج ۵، نجف، ۱۳۸۹ هـق.

بجیرمی، سلیمان بن محمد، حاشیة البجیرمی (تحفة الحبیب علی شرح الخطیب)، ج٤، دیار بکر: المکتبة الاسلامیة، بی‌تا.

بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، بیروت، ۱۹۷۷م.

بلاذری، احمد، انساب‌الاشراف، ج۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م.

بیرم تونسی، صفوة الاعتبار، ج ٤، قاهره، ۱۳۰۲-۱۳۱۱ هـق.

پاکتچی، احمد، «اصلاح طلبی: در آسیای مرکزی و قفقاز»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۹، تهران، ۱۳۷۹.

پاکتچی، احمد، «ایران: قانون و عدالت در ایران باستان»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران، ۱۳۸۰.

پاکتچی، احمد، «پژوهشی در کتابشناسی جنگهای رده»، مقالات و بررسیها، شمارهٔ ٦٦، ۱۳۷۸.

پاکتچی، احمد، «تحلیلی دربارهٔ داده‌های آثار شیخ مفید دربارهٔ خوارج»، مجموعه مقالات کنگرهٔ جهانی شیخ مفید، قم، ۱٤۱۳ هـق، شمارهٔ ٦۷.

جوینی، عبدالملک بن عبدالله (د ٤۷۸ هـق)، غیاث الامم، به کوشش فؤاد عبدالمنعم و مصطفی حلمی، اسکندریه، ۱۹۷۹م.

حجاریان، سعید، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰. مؤلفه‌های غربگرایی در تاریخ تحولات ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.

خصیبی، حسین، الهدایة الکبری، بیروت، ۱٤۱۱ هـق/۱۹۹۱م.

خطیب، عبدالکریم، الخلافة و الامامة، بیروت، ۱۳۹۵ هـق/ ۱۹۷۵م.

خمینی، روح الله، الرسائل، بی‌جا، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۵ هـق.

خمینی، روح الله، صحیفهٔ نور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.

خمینی، روح الله، کتاب البیع، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱٤۱۰ هـق.

دستور المملکة العربیة السعودیة، مصوب ۱۹۹۳م.

رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م.

زرگری‌نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷٤.

زحیلی، وهبه، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ٦، دمشق، ۱٤۰۳ هـق/ ۱۹۸۳م.

سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، ۱۳۰۸ هـق.

سبزواری، محمد، زین العارفین، ذیل عنوان فقه و سیاست در عصر صفوی، به کوشش حسن امین، تهران، ۱۳۷۰.

سبکی، عبدالوهاب بن علی، معید النعم و مبید النقم، به کوشش محمود علی نجار و دیگران، قاهره، کتابخانهٔ خانجی، بی‌تا.

سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳٦۱.

سید مرتضی، علی، الذخیرة، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱٤۱۱ هـق،

سید مرتضی، علی، الشافی فی الامامة، به کوشش عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران،

۱۴۱۰ هـق.

شبستری، محمدجواد، هرمنوتیک، کتاب و سنت: فرآیند تفسیر وحی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، به کوشش محمد بدران، ج ۱، قاهره، ۱۳۷۵ هـق/ ۱۹۵۶م.

طباطبایی، جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۳.

طبری، محمد، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، بیروت، ۱۴۰۷ هـق.

طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، به کوشش محمدتقی کشفی، ج ۳، تهران، ۱۳۸۷هـق.

عبدالمجید، احمد فؤاد، البیعة عند مفکری اهل السنة و العقد الاجتماعی فی الفکر السیاسی الحدیث: دراسة مقارنة فی الفلسفة السیاسیة، قاهره، ۱۹۹۸م.

عبده، محمد، نقلیات گسترده از او توسط رشید رضا، المنار.

کواکبی، عبدالرحمن، طبائع الاستبداد، بیروت: دار النفائس، ۱۴۰۶ هـق/ ۱۹۸۶م.

عسکری، مرتضی، نقش ائمه در احیاء دین، تنظیم محمد علی جاودان، ج ۳، تهران: مجمع علمی اسلامی، بی‌تا.

علی بن عمر، السنن، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، ج ۱، بیروت، ۱۳۸۶ هـق/ ۱۹۶۶م.

عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی اندیشهٔ سیاسی در اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۷۴.

عهد عتیق: کتاب داوران، کتابهای پادشاهان ۱و ۲.

فرید بک، تاریخ الدولة العثمانیة، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ هـق.

فضل بن شاذان، الایضاح، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۷.

فضل‌الله بن روزبهان، سلوک الملوک، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۲.

فهمی، محمود، البحر الزاخر، ج ۱ بولاق، ۱۳۱۲-۱۳۱۳ هـق.

قاسمی، ظافر، نظام الحکم فی الشریعة و التاریخ الاسلامی، ج ۱، بیروت، ۱۴۰۵ هـق/ ۱۹۸۵م.

قاضی نعمان، شرح‌الاخبار، به کوشش محمد حسینی جلالی، ج ۱، قم: جامعهٔ مدرسین، بی‌تا.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۵۸.

قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، ج۱۸، قاهره، ۱۹۷۲م.

قلقشندی، احمد بن عبدالله (د ۸۲۱ق)، مآثر الانافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، ج ۱، کویت، ۱۹۸۵م.

کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، التراتیب الاداریة (نظام الحکومة النبویة)، بیروت: دارالکتاب‌العربی، بی‌تا.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، ج ۸، تهران، ۱۳۹۱ هـق.

ماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد فهمی سرجانی، قاهره: المکتبة التوفیقیة، بی‌تا.

مبیضین، مهند، "السیاسة و الوعی السلطانی فی التراث الاسلامی"، جریدة الغد، ۱۰ ذو الحجة ۱٤۲٦ هـق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الاسلام، به کوشش سید صادق شیرازی، ج٤، تهران، ۱٤۰۹ هـق.

مروزی، محمدصادق، تاریخ جهان‌آرا، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ ٤٤٤۹، گ ٦۰ الف-ب، ۱۳۰ الف.

مستشار الدوله، یوسف، یک کلمه و یک نامه، تهران: انتشارات صباح، ۱۳۸۲.

مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، ج ٤، بیروت: ۱۳۸۵ هـق.

مسلم بن حجاج، الصحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، ج٤، قاهره، ۱۹۵۵م.

معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، قم، ۱۳۷۷.

منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، قم، ۱٤۰۹ هـق.

نائینی، محمد حسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، با مقدمه سید محمود طالقانی، تهران، ۱۳٦۰.

نصر بن مزاحم، الخلافة و الملک، به کوشش عبدالرحمن نجدی، بیروت: مکتبة ابن تیمیة، بی‌تا.

نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ هـق.

Borujerdi, M., **Orientalism in Reverse: Iranian Intellectuals and the West,** 1960-1990, PhD dissertation, UMI, 1990;

Chittick, W.C., '**The Rehabilitation of Islamic Thought**', the Iqbal lecture, 1997, published in: Iqbal Review, vol. 41(4), 2000.

Cranston, M. & P. Mair (ed.), **Ideology and Politics**, Alphen aan den Rijn, Sijthoff, 1980.

Dyakonov, I.M., **Istoriya Medii s drevneishikh vremen do kontsa IV veka do n.e.**, Moscow/ Leningrad, 1956.

Inayat, H., **Modern Islamic Political Thought**, Austin, University of Texas Press, 1982.

Inayat, H., **Origins of Modern Arab Political Thought**, Delmar (NY), Caravan Books, 1980.

Josephus, F., **Against Apion**, in: Loeb Classical Library, 1926.

Kent, R.G., **Old Persian, New Haven/** Connecticut, 1953.

Laoust, H., **Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya**, IFAO, Cairo, 1939.

Lewicki, T., 'Une croyance des ibādites nord-Africains sur la fin du monde: le Pays de Ǧoġrāf', Actes de V[e] Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, 1970.

Lumbard, J.E.B., '**The Decline of Knowledge and the Rise of Ideology in the Modern Islamic World', in: Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition**, ed. J.E.B. Lumbard, Bloomington, World Wisdom, 2004.

Mannheim, K., **Ideologie und Utopie**, in Series: Schriften über Philosophie und Soziologie, No. XV, Bonn, Cohen, 1929.

McLean, I. (ed.), **Oxford Concise Dictionary of Politics**, Oxford University Press, 1996.

پژوهش و باور

دکتر حاتم قادری*

مقدمه

مولوی در دفتر سوم مثنوی و ذیل «حکایت مارگیر که اژدهای فسرده را مرده پنداشت و در ریسمانهاش پیچید و آورد به بغداد» به برخی از معجزات پیامبران اشاره می‌کند که از این میان می‌توان به سخن در آمدن استُن حنانه برای پیامبر اسلام، مارشدن عصای موسی، فرمانبری باد از سلیمان و ... اشاره داشت و بالاخره در یکی از ابیات نیمهٔ دوم حکایت، همچون یک گزارهٔ ایمانی، می‌آورد.

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم   با شما نامحرمان ما خاموشیم

که منظور از آن، نشان دادن این نکته است که چگونه اشیا و موجودات در یک نظام معنایی متفاوت، شنوا و بینا و سرخوش می‌شوند و تنها با نامحرمان خاموشی در پیش می‌گیرند و تبدیل به سنگ و باد و عصا می‌گردند.

این گزاره که در ادبیات دینی ـ عرفانی، همتاهای بسیاری دارد، بحث بسیار پیچیده و مهمی را پیش چشم می‌آورد که آبستن پرسشهای بسیاری است، از جمله: آیا

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس.

نظامهای معنایی متفاوتی وجود دارند؟ و آیا این نظامها، یک رابطه طولی را با یکدیگر تشکیل می‌دهند؟ و آیا روشهای ادراک این نظامها، مراتب گوناگونی دارند و خود آنها متناسب با این نظامهای طولی، از ارج و قرب برخوردارند؟ آیا تمامی گزاره‌های دینی چنین وضعیتی دارند؟ و در نهایت آیا دین، همچون یک کلیت، روش‌شناسی خاصی را پذیراست؟

در نگاه اول، پاسخ تمامی پرسشهای یادشده، مثبت است؛ یعنی هم نظامهای معنایی متفاوتی وجود دارند و هم این نظامها با یکدیگر رابطهٔ طولی را تشکیل می‌دهند و طبعاً در سیر صعودی این رابطه، روشهای ارجمندتر جای می‌گیرند و دین، تا آنجایی که مراد از آن، گوهر آن جهانی باشد، چنین وضعیتی دارد و لزوماً روش‌شناسی خاص خود را پذیراست.

اما برای پژوهش عمیق‌تر، تا جایی که درخور یک مقاله باشد، به نظر می‌آید، بهتر آن است که سه مرتبهٔ بحث را از یکدیگر تفکیک نمود و دربارهٔ هرکدام نکاتی را جداگانه آورد، و سپس در بخش پایانی مقاله، نتایج آنها را با یکدیگر در پیوند قرار دهیم. برای سهولت در امر پژوهش، اسلام همچون مطالعهٔ موردی انتخاب شده است.

زمینهٔ اول: دقیق‌تر شدن در محتوای گزاره‌های دینی و سنجش هم‌پیوندی آنهاست.

زمینهٔ دوم: معنای این گزاره‌ها با توجه به سوژهٔ انسانی و راه حلهای ادراکی معطوف به این گزاره‌هاست.

زمینهٔ سوم: تمرکز برروی سوژهٔ انسانی و تفکیک آنها به شکل انسان باورمند، انسان باورمند ـ شناسنده، و انسان شناسنده است.

اول: گزاره‌ها

۱. زمینه اول

گزاره‌های دینی، صرف‌نظر از تفکیک موضوعی آنها، سه قسم‌اند؛ نخست

گزاره‌هایی که در کتاب مقدس، ـ در اینجا، قرآن ـ آمده است. دوم گزاره‌هایی که پیامبر بر آنها تصریح کرده است و یا مسلمانان در شرح سیرهٔ پیامبر بر آنها تأکید داشته‌اند و در نهایت گزاره‌هایی که حاصل مشاهده و فهم مؤمنان است، آن‌گونه که در کتابهای تفاسیر، سیر، روایات و ... آمده است. طبیعی است که بحث از سنجشگری و صحت و سقم این گزاره‌های نوع سوم و حتی اسنادی معتبر برای گزاره‌های نوع دوم، با وجود اهمیت بسیار، بیرون از پژوهش ما جای دارد، ولی به‌خاطر پرهیز از جدالهای اختلافی حاد، موارد متعادل‌تر ومتفاوت‌تر و یا مشهورتر، برای بحث و نشان دادن نمونه، انتخاب شده‌اند. در همین زمینه از باورها و سیر معطوف به خلفای راشدین مورد وثوق اهل تسنن و یا امامان و معصومان مورد اعتقاد تشیع، خودداری شده است.

درخصوص گزاره‌هایی که در قرآن آمده است، باید پرسید که آیا این گزاره‌ها، اعم از اینکه یک رویداد تاریخی را بیان می‌کنند و یا وضعیتی کیهان‌شناسانه را عرضه می‌دارند و یا خبر از یک رستاخیز در آینده‌ای نامعلوم را می‌دهند، از ارزش و هم‌پیوندی خاصی برخوردارند؟ یعنی همگی گزاره‌هایی از علم الهی و منطبق با حاق واقع در گذشته و یا آینده هستند؟ برای مثال آیا پذیرش توفان نوح (سورهٔ هود، آیات ۳۶ به بعد) و یا تواناییهای سلیمان (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۰۲، درباب شیاطین، سورهٔ انبیاء ۸۱، تسلیم باد بر او، سورهٔ نمل، آیهٔ ۱۶، دانستن سخن مرغان و ... در ادامه مورچه)، انتقال کرسی ملکهٔ سبا (سورهٔ نمل، آیات ۳۷ به بعد و پیش از آن جریان هدهد) و یا بکرزادگی مریم (سورهٔ آل عمران، آیات ۴۳ به بعد) و شکافته شدن ماه (سورهٔ قمر، آیهٔ اول)، درصورتی‌که آیه را مربوط به معجزات پیامبری تفسیر نماییم، چنان‌که برخی از جمله مرحوم مطهری در بحث از نبوت، واقعی بودن آن را ممکن دانسته‌اند[1] و یا ارائهٔ تصویر مسطح ـ فراش ـ از زمین(در سورهٔ بقرهٔ، آیهٔ ۲۲) را می‌توان متکی بر استنادات تاریخی و یا کیهان‌شناختی، تأیید کرد؟ البته مجموعهٔ موارد مورد بحث، به این فقرات ختم نمی‌شوند؛ بحث خلق

---

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ ص ۴۲۳.

آدم، عصای موسی و دیگر معجزات موسی و اصولاً وضعیت تاریخی خود موسی، موضوع «طیراً ابابیل» در سورهٔ فیل و ... از دیگر موارد مهم به‌شمار می‌آیند. اینها، همه در حالی است که نخواهیم به نکات تفسیری و بیشتر داستانی ـ اسطوره‌ای که مسلمانان در ارتباط با این آیات و موارد، در روایات و یا کتابهایشان آورده‌اند، توجه کنیم.

گزاره‌های نوع دوم را، هم می‌توان در قرآن یافت و هم در کتابهای سیره، موارد بسیاری از این دست آمده است. مورد برجستهٔ قرآنی، روایت معراج و یا همان سفر شبانهٔ پیامبر است که سورهٔ «اسراء» با آن شروع می‌شود. البته تفاسیر و شرح مقبول از ناحیهٔ حضرت رسول، فراتر از محدودهٔ مورد اشارهٔ قرآن می‌رود. در آیهٔ اول سورهٔ اسراء خداوند از سیر شبانهٔ پیامبر از مسجدالحرام تا مسجدالاقصی یاد می‌کند، ولی در حکایت مربوط به این سفر، پیامبر سیر در آسمانها و دیدار با پیامبران پیشین و همچنین توصیفی از بهشت و جهنم و... را به دست می‌دهد که برای مطالعهٔ شرحی کلاسیک از این سفر، می‌توان به «سیرت رسول‌الله» ابن اسحاق، باب شانزدهم از جلد نخستین (۱۳۶۱) رجوع نمود.

البته آثار معراج‌نامه‌ای مختص به پیامبر اسلام نیست؛ کافی است که در این زمینه به معراج ارداویراف، معروف به ارداویراف‌نامه، روحانی برجستهٔ زردشتی اشاره کنیم، که برخی اعتقاد دارند خود نمونه‌ای جالب بر تأثیرگذاری مستقیم و غیر مستقیم در خلق ادبیاتی چون کمدی الهی دانته به‌شمار می‌آید.[1]

اما صرف‌نظر از مورد معراج، کتابهای سیره و حدیث آکنده از باورهای گوناگون مسلمانان از پیامبرشان در حوزه‌های مختلف است که ما با توجه به فرصت این مقاله، به یک نمونه اشاره می‌کنیم.

دربارهٔ معجزات پیامبر، روایات متعددی از اعجازهایی وجود دارد که می‌توان از آنها به‌عنوان اعجازهای «غذا و آب» نام برد؛ یعنی در مقاطع مختلف روایت‌شده که مسلمانان یا

---

۱. دانته آلیگیری، کمدی‌الهی، شجاع‌الدین شفا، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۲، مقدمهٔ مترجم.

در تنگنای آبی و غذایی و یا برخاسته از حکمت بالغه‌ای شاهد معجزاتی در تهیهٔ آب و غذا، از ناحیهٔ پیامبر گرامی اسلام بوده‌اند که دفعات و تنوع آن به مراتب بیشتر از حکایت «المن والسلوی» اشاره‌شده در سورهٔ بقره آیهٔ ۵۷ و در مناسبت سرگردانی قوم موسی در بیابان «تیه» است. ابن سعد در کتاب **طبقات** خود، و در ذکر نشانه‌های نبوت پس از نزول وحی، به پاره‌ای از روایات مربوط به اعجاز غذایی و آب، می‌پردازد که یکی از آنها چنین است:

«بانویی از انصار خوراک مختصری برای خود فراهم کرد و پخت و به شوهر خود گفت: پیش رسول برو و آهسته ایشان را دعوت کن. گوید، آن مرد به حضور پیامبر آمده و آهسته گفت: فلانی غذایی آماده ساخته است و دوست می‌دارم که به خانهٔ ما بیایی. پیامبر ﷺ خطاب به مردم گفت: دعوت فلانی را بپذیرید. آن مرد می‌گوید: من برگشتم و گویی پاهای من یارای کشیدن مرا نداشت، و پیامبرﷺ با مردم آمد، به همسرم گفتم: رسوا شدیم که پیامبرﷺ همراه مردم آمدند. گفت: مگر نگفتم آهسته و پوشیده به آن حضرت بگو؟ گفتم: چنین کردم. همسرم گفت: پس خود رسول خدا ﷺ داناتر است. مردم آمدند به‌طوری‌که صحن حیاط و خانه پر شد و هنوز در کوچه هم منتظر بودند. غذایی به اندازهٔ کف دستی آورد و رسول خدا آن را در ظرف ریخت و دعاهایی فرمود و خطاب به مردم گفت: بیایید یکی‌یکی بخورید و هرکس سیر شد برخیزید که دوستش بنشیند. گوید، مردی برخاست و دیگری می‌نشست و به این ترتیب همه اهل خانه و حجره و کوچه آمدند و خوردند و سیر شدند و غذای ظرف به حال خود باقی بود و پیامبر فرمود: خودتان بخورید و به همسایگان بدهید».[1]

---

۱. محمد بن سعد، طبقات، محمود مهدوی دامغانی، ج ۱، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴، صص ۱۶۵-۱۶۶.

صرف‌نظر از خود بحث اعجاز غذایی، توجه به برخی نکات ظریف، حائز اهمیت است: ۱. همراهان پیامبر تعداد زیادی بودند، به طوری که خانه و حیاط و کوچه، آنها را در خود جای داده بود؛ ۲. افراد یکایک غذا خوردند و جای به دیگری دادند. حال اگر تعداد همراهان را یک عدد سرراست، یعنی صد نفر منظور داریم و برای صرف هر غذایی پنج دقیقه وقت در نظر گیریم، میزان ساعات مورد نیاز برای این امر به‌دست می‌آید! چیزی بیش از هشت ساعت؛ و تازه در ادامهٔ روایت آمده که پیامبر به میزبان فرمودند: حال خود بخورید و به همسایگانتان بدهید، که معلوم می‌شود همسایگان به دلایلی که بر ما نامعلوم است، به این جمع اضافه نشده بودند.

این در حالی است که خود ابن سعد در همین کتاب، و دربابی با عنوان «بیان سختی زندگی بر رسول خدا ﷺ»، به دفعات از رنج گرسنگی پیامبر و خانواده‌اش، یاد می‌کند.[1] نکتهٔ برجسته این است که چگونه مسلمانان و در اینجا جمع‌کنندگان روایت، چنین حکایتهایی را در کنار هم می‌نهند و دربارهٔ آنها چندوچون نمی‌کنند. در این مورد، در بخش بعدی مقاله، نکاتی خواهیم آورد. در این فرصت اشاره می‌شود که چنین الگوی اعجازی، برای اشخاص دیگری جدای از پیامبر گرامی نیز نقل شده است که به خاطر مشابهت موضوع و همچنین فرصتهای سنجشگری، یک مورد از جلد دهم **بحارالانوار** را که به زندگانی دختر گرامی پیامبر، فاطمه سلام‌الله‌علیها است را می‌آوریم:

> «در تفسیر خود از حضرت امام محمد باقر علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود: حضرت زهرای اطهر به علی بن ابی‌طالب ضمانت داد که کار و امور خانه را از قبیل خمیر کردن، نان پختن و آب و جارو کردن خانه را به‌عهده بگیرد. حضرت علی علیه‌السلام هم ضمانت داد که امور خارج از خانه را از قبیل آوردن هیزم و طعام را عهده‌دار شود. یکی از روزها امیرالمؤمنین علی به فاطمه اطهر فرمود: آیا غذایی نزد

---

۱. همان، ص ۳۸۲ به بعد

تو موجود است؟ فرمود: قسم به حق آن خداییکه مقام تو را بزرگ قرار داده مدت سه روز است غذایی نزد ما موجود نیست که برای تو بیاوریم».

در ادامهٔ روایت می‌آورد که حضرت علی از خانه خارج شد و با مقداد روبه‌رو شد که او هم، همین مشکل بی‌غذایی را داشت؛ لذا حضرت یک دیناری را که برای خرید طعام قرض کرده بود به او واگذار کرد و خود به خانه برگشت. ادامهٔ روایت چنین است:

«وقتی علی آن دینار را به مقداد داد و متوجه خانهٔ خویش گردید [دید] پیامبر اکرم نشسته و حضرت زهرای اطهر مشغول نماز و یک ظرف سرپوشیده مابین ایشان است. هنگامی که حضرت زهرا از نماز فراغت حاصل کرد و آن ظرف را جلو کشید، دیدند کاسه‌ای است پر از نان و گوشت. امیرالمؤمنین فرمود: یا فاطمه، این غذا را از کجا آورده‌ای؟ گفت: از طرف خدا آمده، خدا هرکسی را که بخواهد بدون حساب رزق و روزی می‌دهد».[۱]

این روایت، همچون روایت پیشین پرسش‌زاست. ۱. چگونه می‌توان پذیرفت که حضرت علی با آن شأن و توجهشان سه روز متوجه گرسنگی اهالی خانه‌شان نشد؟ ایشان در این مدت و با توجه به مساحت اندک مدینه، کجا بودند؟ ۲. شباهت روایت با آنچه قرآن دربارهٔ حضرت مریم و اعجاز غذایی وی آورده است، شباهت دارد.

اما گزاره‌های نوع سوم که منظور از آن، گزاره‌هایی است که صحابهٔ پیامبر در موضوعات مختلف از هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی تا امور مربوط به امت‌های پیشین و مسائل فقهی، بیان کرده‌اند؛ افراد چندی در این زمینه از بقیه نامورترند که می‌توان به وهب، ابوهریره، قتاده، مجاهد، ابن مسعود و به‌خصوص ابن عباس اشاره کرد که از این

---

۱. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، محمدجواد نجفی، ج ۱۰، تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۶۴، بخش مربوط به حضرت فاطمه، صص ۳۵-۳۶.

آخری، دو گزاره را به نقل از تاریخ طبری می‌آوریم. گزاره اول دربارهٔ خلقت آدم است:

«از ابن عباس روایت کرده‌اند که خدای تبارک و تعالی بفرمود تا گل آدم را برگرفتند و آدم را از گل چسبناک و بدبو آفرید و آدم را با دست خود آفرید و چهل روز جثهٔ او افتاده بود و ابلیس می‌آمد و آن را به پای خود می‌زد که صدا می‌داد و شیطان به دهان آدم می‌رفت و از ته وی درمی‌آمد و از ته به‌درون می‌رفت و از دهان درمی‌آمد و می‌گفت تو را برای صدا دادن نساخته‌اند. برای کاری آفریده‌اند، اگر بر تو تسلط یابم هلاکت کنم و اگر تو را بر من تسلط دهند فرمانت نبرم».[1]

طبری پس از ذکر روایات دیگری دربارهٔ قد و دیگر ویژگیهای آدم که همگی اعجاب‌آورند و ما نمی‌خواهیم با ذکر آنها، موارد شگفت‌تری را آورده باشیم. بار دیگر دربارهٔ چیزهایی که آدم با خود به زمین آورد، به نقل از ابن عباس می‌نویسد:

«سه چیز با آدم فرود آمد: سندان و گاز و چکش».[2]

می‌توان بر این مجموعه، گزاره‌ای درخصوص تاریخ خلقت و حیات بشر آورد. ابن سعد در طبقات خود گزاره‌ای را به این شرح می‌آورد:

«محمد بن عمر بن واقد اسلمی از گروهی از اهل علم نقل می‌کند که می‌گفتند از میان آدم و نوح ده قرن فاصله بوده و هر قرن یک‌صد سال است و میان نوح و ابراهیم هم ده قرن که هریک، صدسال است فاصله بوده است، و میان ابراهیم و موسی هم ده قرن فاصله بوده است».[3]

به این ترتیب با احتساب سی قرن و یا اندکی بیشتر میان موسی و زمان کنونی،

---

۱. محمدبن جریرطبری، تاریخ طبری، ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: انتشارات اساطیر، صص۵۷ – ۵۸

۲. همان، ص ۸۰.

۳. محمد ابن سعد، پیشین، ص ۴۱.

می‌توان چنین فهمید که از آفرینش آدم تا کنون، چیزی بیش از شصت قرن می‌گذرد.

پیش از این اشاره شد که در این بخش از مقاله، تنها برخی از گزاره‌ها در زمینه‌های مختلف عرضه می‌گردند و باید اضافه شود که سعی بر آن نبود که نادرترین گزاره‌ها، به قلم آیند. بدیهی است که کمتر کتابی درباب تفسیر، حدیث، سیره و تاریخ و یا حکایتهایی با مضامین عرفانی می‌توان یافت که خالی از این نوع گزاره‌ها باشند. حال باید پرسید که این گزاره‌ها را چگونه باید به فهم آورد؟ آیا می‌توان همچون مولوی و آن بیت آغازین، بحث «محرم» و «نامحرم» را پیش کشید و یا به تعبیر روش‌شناسی امروزین، اعتقاد داشت که مطالب ایمانی را مؤمنان درک می‌کنند و به تعبیر اگوستین «ایمان بیاور تا بفهمی» پاسخ درست پرسشهاست؟ دست کم به نظر می آید که همهٔ موارد را نتوان در این قالب، فهم کرد. در همین زمینه است که در بخش بعدی مقاله، به امکانات و احتمالات مناسب برای سره و ناسره کردن موارد و همچنین تلاش معنایی در فهم متون و گزاره‌ها، پرداخته می‌شود.

دوم: رهیافتها

در ابتدا باید به این نکته توجه کرد که شاید صرف‌نظر از بسیط‌ترین اذهان، کسی نباشد که همچون یک مؤمن و باورمند در حوزهٔ دین به تمامی این گزاره‌ها اعتقاد داشته باشد و یا دست کم آنها را در یک ردیف لحاظ کند. البته خود شخصاً با اشخاصی برخورد کرده‌ام که تمامی گزاره‌ها را پذیرفته‌اند؛ چنان‌که نوبتی در سخنرانی یکی از مدیران ارشد جمهوری اسلامی، شاهد بوده‌ام که تاریخ آغازین خلقت، فاصلهٔ خلق آدم تا کنون را در همان چارچوب استخراجی بخش قبلی مقاله، پذیرفته بود و آن را یک گزارهٔ واقعی قلمداد می‌کردم، ولی باید پذیرفت که این افراد نیز چه بسا در مواجهه با گزاره‌های نادرتر و مشکل‌زاتر، به وادی شک و نفی، فروغلت‌اند و فرضاً برای حفظ انسجام درونی خود، آن روایات را از گونهٔ اسرائیلیات رده‌بندی نمایند. خلاصه آنکه،

پذیرش یک وضعیت حداکثری از گزاره‌ها، کمتر، طرفداری دارد و یا بهتر است گفته شود هیچ طرفداری ندارد. دست کم منابع صدور و انتقال روایات، فرضاً شیعه و سنی بودن آن، می‌تواند برای هریک از فرق، احتیاط‌هایی را به همراه آورد.

پس از این نکتهٔ مقدماتی مهم، می‌توان گفت که در مجموع در مواجهه با این گزاره‌ها، پنج احتمال ـ کلی ـ وجود دارد.

الف) همهٔ گزاره‌ها را از جنس اساطیر دانست و انطباق اتفاقی هریک با حاق واقع را به سنجشگری علوم، آن‌هم علوم با احتمال صدق بالا، سپرد. لذا اگر گزاره‌ای را کیهان‌شناسی و یا تجسسات تاریخی و یا علوم طبیعی امروزین نپذیرد، طبعاً باید آن گزاره را از نوع اساطیری به‌شمار آورد. بیشترین منکران دین و یا ستیزندگان با گزاره‌های دینی از یک‌سو و یا طرفداران دل‌آسودهٔ «روشهای علمی با صدق و نقد بالا»، از دیگر سو، در این مرتبه جای می‌گیرند.

ب) در نقطهٔ مقابل مرتبهٔ فوق، کسانی جای می‌گیرند که تلاش می‌کنند یک حقیقت حتی‌الامکان «لفظی»، برای گزاره‌ها قائل شوند. در این جایگاه شاید بتوان پژوهشها و نظریات مربوط به اذهان بشر، از جمله ذهن انسان پیشامدرن و یا دقیق‌تر گفته شود، ذهن انسان پیشاسنتی و بدوی از جمله آرای «لوی برول» را پیش چشم آورد که مجال این مقاله امکان ورود به آن را ندارد، ولی در ادامه از زاویهٔ دیگری این مرتبت از «منظر» گشوده به گزاره‌ها مورد توجه قرار خواهد گرفت.

ج) احتمال سوم، پذیرش گزاره‌ها، همچون گزاره‌های «نمادین» است. به این معنی که گزاره‌ها «پوسته» حقایقی هستند که در اصل، این حقایق مطلوب و مراد گزاره‌هاست، ولی آن پوسته، تنزل گزاره برای فهم عموم و یا جذاب کردن و ایجاد تمهیداتی برای حفظ حقایق مندرج در گزاره در زمینهٔ زمانها و اذهان است. البته در این چارچوب، پذیرفتن همهٔ گزاره‌ها و گزاره گذاران، امر خطیر و نپذیرفتنی است. به بیان دیگر نمی‌توان پذیرفت که همهٔ گزاره‌گذاران، با این زاویه و منظر و درک نمادین،

گزاره‌های خود را طراحی و یا پیش‌نهاده‌اند. همین‌طور تلاش برای یافتن معانی نمادین برای همهٔ گزاره‌ها، به احتمال بسیار به آنجا منجر می‌شود که به هجو و سفسطه نزدیک‌تر خواهد بود تا حاقّ معنی. دراین‌باب هم، در بخش بعدی نکات بیشتری آورده می‌شود.

د) امکان چهارم در برخورد با این گزاره‌ها، آن است که گزاره‌ها را سره و ناسره کرد. البته این امور، چه در عالم نظر و چه در عمل، در رهیافتهای پیشین هم اعمال می‌شد، ولی در اینجا، شدت و گسترهٔ آن بیشتر است. به تعبیری در این وضعیت، ترکیبی از پذیرش و مفروض گرفتن یک حاق واقعی و معنایی در کنار تحلیلهای جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، تاریخی، کیهان‌شناختی و ... جای می‌گیرد. در همین رتبه است که تمایز بین حقایق اصلی و نمادین دینی با گزاره‌های وابسته به مخاطب و شرایط زمانی و مکانی شکل می‌گیرد. در این امکان هرچه حقایق مورد نظر جنبهٔ استعاره‌ای و نمادین به خود بگیرد، به رهیافت پیشین نزدیک‌تر می‌شود. به این بیان، در وضعیت «د»، گزاره‌های دینی کمتر به امور خارجی و بیشتر به امور معنایی و حتی نهادینی، اشاره دارند. در اینجا مجال تمایز بین دالهای معنایی و نمادین نیست، فقط اشاره می‌شود که دالهای نمادین، بیشتر به وضعیت رمزی، استعاره‌ای و بعضاً پیچیده مربوط است. درحالی‌که دالهای معنایی بیشتر به فلسفهٔ یک گزاره تعلق خاطر دارد. برای مثال، نماز یک پوستهٔ ظاهری و آداب شرعی دارد. فلسفهٔ نماز که هدف از آن، تقرب انسان به خدا و یا پیوند بین مسلمانان است، دال معنایی است و دال نمادین می‌تواند به توجهات صرفاً قلبی به باطن کیهان و امور قدسی معطوف بوده باشد.

به هرحال در این رهیافت فرصت بسیاری برای حضور روشهای علمی و یا مطالعات انسانی، فراهم می‌آید که باز در بخش بعدی از زاویهٔ دیگری برجسته خواهد شد.

هـ) و در نهایت باید از یک رهیافت دیگر هم یاد کرد که بی‌ارتباط به بند قبلی نیست، ولی از جهاتی مستقل از آن است.

این رهیافت، فرض را بر این می‌گیرد که اصولاً گزاره‌های کتابهای مقدس و در اینجا قرآن، بخشی از همان افق معرفتی و علمی زمانهٔ خود است و نباید از کتاب مقدس، انتظار طرح گزاره‌هایی با انطباق حداکثری با امور خارجی و ... را داشت. یکی از طرفداران این رهیافت، مونتگمری وات است که به طور مثال در کتاب **مکه محمد**[1] و عنوان فرعی «تاریخ در قرآن» چنین رهیافتی را پیش گرفته است. البته این رهیافت در تفسیر و تأویل عهد عتیق و عهد جدید، در میان متفکران اروپایی از سنت دیرینه‌ای برخوردار است. وات، در همین اثر خود و در بحث از «فراش» و مسطح بودن زمین می‌آورد که برخی از مسلمانان از جمله «بیضاوی» با اطلاع از کروی بودن زمین، از این نوع داده‌های کیهان‌شناختی قرآن به خود تشویش راه نمی‌دادند.[2] در مجموع این رهیافت برآن باور است که باید میان گزاره‌های معطوف به هستهٔ قدسی و گزاره‌های معطوف به امور خارجی و بیرونی تفکیک قائل شد.

گفته شد که این رهیافت به رهیافت بند پیشین نزدیک است. به این معنی که در بند پیشین پیگیری روشهای نقدی، به رهیافتی این‌چنینی هم منجر می‌شود. به این بیان، رهیافت «د» درمیان رهیافت‌های «ج» و «هد» می‌نشیند.

خلاصه آنکه به‌جز دو رهیافت اول و دوم که یکی در مجموع متمایل به نفی حداکثری و دومی معطوف به پذیرش حداکثری است، سه رهیافت دیگر وجود دارد که هرکدام با پیش‌فرضهای خود، روشهایی را در پژوهش گزاره‌ها، پیش گرفته‌اند. بحث بیشتر را در بخش بعدی مقاله ادامه خواهیم داد.

سوم: پژوهش وابسته ـ باور؛ پژوهش ناوابسته ـ باور

در بخش پیشین گفته شد که یکی از رهیافتهای معطوف به گزاره‌های دینی، پذیرش حداکثری لفظ به لفظ آنهاست؛ به این اعتبار که گزاره‌ها در آنچه گزارش

1. W. Montgomery Watt, Muhammad,s Mecca, Edinburgh University Press, 1998.
2. Ibid, P.6.

می‌کنند، بیشترین صدق ممکن را با جهان خارج دارند؛ البته در این رویکرد حداکثری، گروههای متفاوتی از انسانها جای می‌گیرند که برخی از این افراد، کمترین آموزش را دیده‌اند و چه بسا نحوهٔ زندگانی و سلوک آنها در یک سرزمین با کمترین اثرات مدنیت و تعقل‌ورزی، آنها را مستعد پذیرش غیر انتقادی حداکثری گزاره‌ها کرده است. می‌توان برای نمونه، موردی را که فیض کاشانی در کتاب گرانسنگ خود، **محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء** و در اقتباس از **احیاء علوم‌الدین** غزالی آورده است ذکر کرد. فیض درباب کتاب اسرار طهارت و مسائل مهم آن می‌نویسد:

> «غزالی می‌گوید: در حدیث سلمان آمده است پیامبر ﷺ همه چیز را حتی قضای حاجت را به ما آموخت و به ما دستور داد که با استخوان و سرگین استنجا نکنیم و ما را نهی فرمود که روبه‌روی قبله بول و غایط کنیم. مردی از بادیه‌نشینان به یکی از صحابه که با او مخاصمه می‌کرد گفت: گمان می‌کنم تو غایط کردن را خوب بلد نباشی، پاسخ داد: آری به جان پدرت قسم من در این کار سخت ماهرم، دور می‌روم، کلوخ آماده می‌سازم، رو به گیاه خوشبوی «درمنه» و پشت بر باد می‌کنم، مانند آهو بر روی سینه پاها می‌نشینم و سرین را بالا می‌دارم».[۱]

این شرایط، سختی رسالت پیامبر و تلاش حداکثری ایشان را می‌رساند، ولی چیزی که برای مقالهٔ ما مهم است، آنکه، چنین مردمی طبعاً استعداد بسیار در پذیرش غیر انتقادی گزاره‌ها و همچنین تعمیم آنها با شاخ و برگ برخاسته از شرایط ذهنی، توهمی خود دارند. البته نباید پنداشت که تمامی مخاطبان چنین بوده‌اند. در میان آنها کسانی با زیرکی و هشیاری خاصی به چشم می‌خورند که در جامعهٔ خود در مرتبت بالایی قرار

۱. محسن فیض کاشانی، راه روشن، سید محمد صادق عارف، ج ۱، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲، ص ۴۷۵.

داشتند و چه بسا در مقایسه با جوامع مدنی و متمدن همسایه هم، حرفهایی برای گفتن داشتند. در اینجاست که باید هالهٔ قداست بر گرد باورهای دینی را در پذیرش و نقل غیر انتقادی گزاره‌ها، در نسلهای نخستین مؤمنان، به میان آورد و در همین زمینه است که به‌تدریج برخلاف گزارهٔ حکیمانه، مکررگویی، مسلّم‌گویی نیست، مکررگویی به مسلّم‌گویی تبدیل می‌شود. فراموش نشود که سطح کلی آموزش، پایین بود و برخی دانشها پیرامون آشنایی با برخی تعالیم اهل کتاب و باورهای آنها از کیهان‌شناختی، تاریخ و ... جریان داشت. ذهن آموخته با شرایط صحرا و بیابان و یا شهرهایی که بیشتر یک ده بزرگ بودند و عادات جاهلی، دست به دست فضل فروشی برخی از راویان و صحابه، در کنار خطای ذهن، تحریفهای اعتقادی و یا حتی جعل گزاره‌ها ـ که البته این آخری بیشتر سیاسی، اعتقادی بود ـ بستری مناسب برای مجموعه‌ای از گزاره‌ها برقرار کرد که بیشترین فاصله را با تعقل انتقادی برقرار می‌کردند. بعدهاست که برخی از نگرشهای تطبیقی در پهنهٔ شکل‌گیری و اوج‌یابی علوم عقلی و پژوهشهای تاریخی و ... در مراکز تمدنی اسلامی، رگه‌های نگرشهای عقلایی و در برخی موارد، عقلانیت انتقادی را گشود؛ برای مثال می‌توان از نگرش حاکی بر کفو ادله در مطالعات تطبیقی ادیان در بستری از جهانی اندیشیدن و انسان‌گرایی در نزد برخی از فلسفه‌ورزان در اوج تمدن اسلامی یاد کرد.[1] همین وضعیت است که کتاب مقدمهٔ ابن خلدون و رعایت برخی از سنجشگریها و تلاش برای طرح افکندن آموزه‌هایی درباب تاریخ و ... را گرانسنگ کرده است. البته نباید در این میان از دو وضعیت که متأسفانه اطلاعات ما، دربارهٔ آنها چندان نیست، به آسانی گذشت. یکی، وضعیت منتقدان دین و نبوت، در اوج تمدن اسلامی و افرادی چون زکریای رازی، راوندی، ابوالعلاء معری و دیگران است که بدعت‌گذار و یا مخالف خوانده می‌شدند. این افراد نسبت به گزاره‌های دینی، و البته با

---

۱. جوئل ل. کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.

توجه به مسائل امنیت اجتماعی - سیاسی، برخورد انتقادی را در پیش گرفته بودند. اما وضعیت دوم، به آستانهٔ شکل‌گیری دین اسلام و چالش معارضان با آموزه‌ها و گزاره‌های اعتقادی است. برخی از این چالشها در قرآن و یا کتابهای مسلمانان آمده است که مطالعهٔ غیر ایدئولوژیک آنها، حائز اهمیت است؛ اما باید به تعبیر ونزبرو[1] پذیرفت که تاریخ آمده در کتابهای اسلامی، بیشتر از جنس «تاریخ رستگاری» است، یعنی تاریخی که مسلمانان نوشته‌اند و در آن علایق و باورهای خود را یا برجسته کرده‌اند و یا همچون تاریخ بیرونی، پذیرفته انگاشته‌اند. ونزبرو براین باورست که نبود «شاهد مستقل» در بررسی واکنشها و مجادلات نسبت به گزاره‌ها، سبب تقویت جریان تاریخ‌نگاری از نوع «رستگارانه» آن شده است. وی معتقد است که مطالعهٔ تطبیقی بین اسلام و دیگر ادیان در زمینه‌های اعتقادی، فقهی و ... می‌تواند تا حدی مفید فایده باشد.[2]

آموزه‌ها و روشهای افرادی چون ونزبرو، وات و ... در داخل و یا بیرون از جوامع اسلامی، ما را به بحث دین‌شناسی و روشهای دین‌شناسانه منتقل می‌کند. در اینجا منظور از روشهای دین‌شناسانه، روشهای اتخاذ شده از سوی «دین‌شناسان» است و نه لزوماً عالمان دینی و یا روشنفکران دینی و.... مراد از دین‌شناس کسی است که با گزاره‌های دینی و اصل دین سر بغض و عناد ندارد، ولی لزوماً همدل و همبستهٔ گزاره‌ها هم نیست. اینجا همان بحث معروف پیش می‌آید که آیا خارجیان و کسانی که بیرون از باورهای دینی، فرضاً اسلام، به سر می‌برند، می‌توانند مفسران و پژوهشگران مناسبی برای دین‌پژوهی باشند یا خیر؟ این بحث، خاص دین و دین‌شناسی نیست. به تعبیر «فی» در فصل اول کتاب خوش‌خوان خود، به نام **فلسفه امروزین علوم اجتماعی** می‌توان چنین طرح قضیه کرد که: آیا باید همان کس باشی تا آن کس را بشناسی؟[3] همین بحث در

---

1. Wansbrovgh.

۲. ریپین در مارتین ۲۰۰۱، در تأثیر ونزبرو بر حامد ابوزید بنگرید به گفتگوی مؤلف در معنای متن، ۱۳۸۰.

۳. برایان فی، **فلسفهٔ امروزین علوم اجتماعی**، خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح‌نو، ۱۳۸۱.

جامعه‌شناسی دینی هم مطرح است که نیازی به پرداختن به آن نیست، و تنها کافی است که به بحث مشابه محمد عبدالرئوف درخصوص اسلام، توجه کرد.[۱] رئوف مانند بسیاری از پژوهشگران و عالمان مسلمان، با اعتراف به اهمیت تلاشهای دین‌شناسانهٔ آکادمیک، بی عنایت به گزارهٔ مولوی درباب «نامحرمان» نیست.

گزارهٔ مبتنی بر «نامحرم» بودن پژوهشگر دین‌شناس، خالی از ظرافت و نکات حائز اهمیت نیست؛ یعنی وجوهی از احساسات، رمز و رازها و عوالم مؤمنانه، یا فراچنگ پژوهش نمی‌آید و یا به سختی در این تور گرفتار می‌آید. این وجوه عاطفی ـ ایمانی، خاص دین نیست؛ می‌توان نمونه‌هایی از آن را در حوزه‌های دیگر عاطفی ـ احساسی همچون عشق نیز جستجو کرد. تحلیل جامعه‌شناختی ـ روان‌شناختی یک عاشق، کمتر، راهی به حس آنچه در درون عاشق می گذرد دارد و بیش از تحلیل ـ توصیف جایی ندارد، ولی همین تحلیل ـ توصیف، چه بسا تا جایی که پای «معرفت» و آگاهی به میان آید، زمینهٔ بیشتری را از سِرّ درونی و حکایت نفس عاشق به‌دست دهد.

البته بدیهی است که مراد از دین‌شناس را نباید با روشها و موضوعاتی که ادوارد سعید در «شرق‌شناسی» خود بر آنها انگشت می‌نهد، یکسان گرفت. در این مقاله دین‌شناس کسی است که در کنار تمهیدات عالمانه، چه بسا بدون دلبستگی با موضوع مورد پژوهش، آن‌هم در چشم‌اندازی انتقادی بر پیش‌فرضها و خاستگاههای شکل‌گیری معرفتی خود، نبوده باشد. شاید این سه عنصر، یعنی، الف) تمهیدات عالمانه در رشته و زمینهٔ مورد پژوهش؛ ب) دلبستگی غیر غالبانه در موضوع و یا مردم مورد پژوهش؛ ج) چشم‌انداز انتقادی بر پیش‌فرضهای خود، بیشتر یک نمونهٔ آرمانی را در پیش نظر بیاورد؛ ولی طبعاً تا جایی که انسانها می‌توانند به مرزهای مطلوب این سه عنصر نزدیک شوند، شایسته هستند «دین‌شناس» مورد نظر ما، نامیده شوند. البته منعی ندارد که یک دین‌شناس تا جایی که اجازه دهد گزاره‌های دینی‌ای مورد سنجش و نقد قرار گیرد، به کلیت و یا وجوهی از یک دین علاقه‌مند و

---

۱. رئوف در مارتین ۲۰۰۱.

یا حتی مؤمن بوده باشد. مهم آن است که در امر دین‌پژوهی خود، ایمانش را بر سنجشگری انتقادی‌اش، غلبه ندهد. شاید بتوان در این چارچوب از جان هیک، دین‌پژوه انگلیسی و یکی از چهره‌های برجسته در ادبیات کثرت‌گرایی دینی، نام برد. وی در شرح «سه اقتراحی» که انگیزه‌های وی را برای تبدیل به یک کثرت‌گرای دینی شکل داد، از موضع انتقادی خود در مواردی چون «خلقت جهان در شش روز، جنبهٔ وحیانی صورت ملفوظ کتاب و تولد عیسی از مادر باکره» یاد می کند.[1] همین عدم پذیرش جنبهٔ وحیانی صورت ملفوظ کتاب مقدس، موضوع پژوهش حامد ابوزید شده است که به نتایج مشابه با هیک دست می‌یابد.[2]

این نوع نگاه به دین و استفاده از روشهای اعتقادی، فاصلهٔ بسیاری دارد با نگاه مؤمنانهٔ حداکثری که از هر وهم و دستاویزی برای حفظ با نگاههای حداکثری دینی خود بهره می جوید. شمیل در کتاب محمد رسول خدا بخشی از باورهای فولکلوریک مسلمانان را می‌آورد، از جمله اینکه نیل آرمسترانگ به هنگام فرود خود بر ماه، خط مستقیمی به طول ۲۴۰ کیلومتر را دید که «به روشنی ثابت می کند ماه در زمانهای بسیار قدیم دو نیمه شده بود»،[3] که اشاره به جریان شق‌القمری است که در بخش نخستین این مقاله هم آمد. در قبال این نوع نگاه مومنانه و بسیط، دین‌شناس با استفاده از امکانات دانشی خود، به ریشه‌یابی گزاره‌ها می‌پردازد. برای مثال، آنچه در سورهٔ فیل برای مردم، اعجاز «طیراً ابابیل» جلوه می کند، برای یک زبان‌شناس جلوهٔ دیگری می‌یابد. می‌دانیم که آرتور جفری استاد زبانهای سامی در بررسی خود پیرامون واژه‌های دخیل در قرآن، نشان می‌دهد که «ابابیل» برای مردم عرب شناخته شده نبود و به این احتمال که ابابیل همان آبلهٔ فارسی است می‌پردازد. در همین زمینه، محمد مقدم، زبان‌شناس ایرانی می‌افزاید «آبله» واژهٔ فارسی است و صورت پهلوی آن ابلک و ابلق، هنوز در فارسی

---

۱. جان هیک، مباحث پلورالیسم دینی، عبدالرحیم گواهی، تهران: انتشارات تبیان، ۱۳۷۸.

۲. همان.

۳. آنه ماری شیمل، محمد رسول خدا، حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، ص ۴۵۲.

زنده است، به معنی پیس و لکدار و هر چیز دو رنگ و همچنین واژهٔ ابلوک، یعنی مردم دو رنگ و منافق. ابابیل جمع معرب آن است و شاید خود ابرهه صورت دیگری از این واژه است. وی سپس می افزاید که طیراً ابابیل همان ترجمه «آبله مرغان» فارسی است.[۱]

این مورد را بدان علّت با کمی تفصیل آوردیم که نشان دهیم یک گزارهٔ اعجازی چگونه فراچنگ یک پژوهش زبان‌شناسانه درمی‌آید. شاید پژوهشگران، گزاره‌های متعارضی را برای فهم یک گزارهٔ دینی، پیش نهند، ولی آنچه مهم است، پذیرش نگاه سنجشگرانه و مهم‌تر از آن، انتقادی گزاره‌هاست. در همین زمینه، مصطفی ملکیان در «بایسته‌های پژوهشی قرآن» که در کتاب **راهی به رهایی** آمده است، با بیانی که سویهٔ احتیاط را وانمی‌نهد، پنج پرسش و اشکال را پیرامون گزاره‌های قرآنی طرح می‌کند که خلاصهٔ آنها چنین است: عدم سازگاری درونی، تعارض گزاره‌ها با علوم و معارف انسانی، انتساب آرایی به اهل کتاب که بعضاً مورد پذیرش آنان نیست، تعارض با فهم و ارزشهای انسان مدرن و سرانجام انکار وحیانی بودن صورت ملفوظ وحی.[۲]

حاصل آنکه دین‌پژوه، با سیر حداکثری به سمت آن سه عنصر طرح‌شده، امکان فهم و نقد مناسب‌تری از گزاره‌ها را فراهم می‌سازد، و تا جایی که عنصر نقد و سنجشگری بر عنصر ایمانی و باوری غلبه دارد، اینکه دین‌پژوه خارج و یا داخل حوزهٔ دین مورد نظر جای دارد، اهمیت چندانی ندارد.

کاری را که دین‌پژوه در حوزهٔ پژوهش دینی می‌تواند انجام دهد، اهالی باورمند دین، چه آنها را عالم دینی، مصلح دینی یا روشنفکر دینی بخوانیم، چه نخوانیم، کمتر توان انجام آن را دارند؛ زیرا همهٔ این افراد، تا جایی که باورمندی‌شان بر حوزهٔ نقادی‌شان غلبه دارد، میل به استفاده از گزاره‌های دینی در جهت باورها و یا اهداف سیاسی ـ اجتماعی خود دارند. یک روشنفکر و یا مصلح دینی، چه بسا شرایط مناسب‌تری را برای حیات اجتماعی دین و مؤمنان به آن، آن‌هم در عصر کنونی، فراهم

---

۱. محمد مقدم، «طیراً ابابیل»، سخن اول، شمارهٔ هفتم و هشتم، سال اول، بهمن و اسفند ۱۳۲۲، ص۴۳۷.

۲. مصطفی ملکیان، راهی به رهایی، تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۱.

سازد، ولی لزوماً سنجشگری مناسب‌تری از گزاره‌های دینی، نسبت به دین‌پژوه به‌دست نمی‌دهند. استفادهٔ یک مصلح و یا روشنفکر دینی ـ که البته این دو یکی نیستند ـ از آموزه‌های جامعه‌شناختی ـ روان‌شناختی، چه بسا یک وضعیت پارادوکسیکال را به وجود آورد: از یک‌سو روشنفکری و کاوش سویه‌های جدید، و از سوی دیگر، چشم‌بندی ناخواسته با توجه به تعهدات مصلحانه ـ مؤمنانه و یا سیاسی ـ اجتماعی.

جمع‌بندی

در این جمع‌بندی پایانی مقاله، بهتر است چند نکته برجسته شود:

۱. تا جایی که گزاره‌های دینی مخبر امور خارجی و بیرونی‌اند، و امکان نقدشان وجود دارد، راه نقدشان گشوده است و بحث «نامحرمیت» موضوعیت ندارد. روشن است که بخش اعظمی از گزاره‌های دینی از این نوع‌اند.

۲. آن میزان از گزاره‌های دینی که امکان سنجشگری و نقد مستقیمشان وجود ندارد، بیشتر با حال و هوای مؤمنانه سازگار است و تا جایی که تبدیل به فرضی ماجراجویانه برای اقتدار سیاسی ـ اجتماعی نشوند، می‌توانند موقتاً در حریم امن خود باقی بمانند.

۳. دین‌پژوه به شرط نزدیکی هرچه بیشتر به سه عنصر و عامل یادشده، در زمینهٔ پژوهشی خود بر سه گونه عالم، مصلح و روشنفکر دینی برتری دارد، هرچند که از سودمندی ـ و چه بسا زیانهای ـ این سه گونه برای جامعه‌شان، نباید غفلت کرد.

۴. و در نهایت پایان سخن می‌تواند چنین باشد:

> «اگر در مسیر این کلمات، چیزی نباشد که در تو نسبت به اعتقادات موروث شکی پدید آورد تا در طریق طلبت بگمارد، از آن سودی نخواهی برد؛ زیرا کسی که شک نکند، نظر نکرده است و کسی که نظر نکند، نمی‌بیند و کسی که نمی‌بیند، در نابینایی و گمراهی فرو می‌ماند».[1]

---

۱. محمد غزالی، میزان العمل، علی‌اکبر کسمایی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۴، ص ۱۶۳.

فهرست منابع

آلیگیری، دانته، **کمدی الهی**، شجاع الدین شفا، ج ۱، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۲.

جلال الدین محمد بلخی (مولوی)، **مثنوی**، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۵.

شیمل، آنه ماری، **محمد رسول خدا**، حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

طبری، محمد بن جریر، **تاریخ طبری**، ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۶۸.

غزالی، محمد، **میزان العمل**، علی اکبر کسمایی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۴.

فی، برایان، **فلسفهٔ امروزین علوم اجتماعی**، خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.

فیض کاشانی، محسن، **راه روشن**، سید محمدصادق عارف، ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.

قرآن کریم

کرمر، جوئل ل.، **احیای فرهنگی در عهد آل بویه**، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.

مجلسی، محمد باقر، **بحارالانوار**، محمدجواد نجفی، ج ۱۰، تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۶۴.

محمد ابن سعد، **طبقات**، محمود مهدوی دامغانی، ج ۱، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴.

محمد بن اسحاق، **سیرت رسول الله**، رفیع الدین اسحق بن محمد همدانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱.

مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.

مقدم، محمد، «طیراً ابابیل»، **سخن اول**، شمارهٔ هفتم و هشتم، سال اول، بهمن و اسفند ۱۳۲۲.

ملکیان، مصطفی، **راهی به رهایی**، تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۱.

نصر حامد ابوزید، **معنای متن**، مرتضی کریمی‌نیا، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.

هیک، جان، **مباحث پلورالیسم دینی**، عبدالرحیم گواهی، تهران: انتشارات تبیان، ۱۳۷۸.

Richard C. Martin (ed), **Approaches To Islam In Religious Studies**, One World, 2001.

W. montgomery Watt, **Muhammad's Mecca**, Edinburgh University Press, 1988.

موانع روش‌شناختی نوآوری در تحقیقات سیاسی اسلام

دکتر علی‌اکبر علیخانی*

مقدمه

اگر تحقیق را نوآوری و تولید دانش و نظریه‌پردازی بدانیم، این روند در پژوهشهای سیاسی اسلام بسیار کُند است. عمدهٔ تحقیقات در این زمینه، به‌نوعی بازخوانی همدیگر در قالبها و الفاظ متفاوت است. این بحث که آیا اساساً در اسلام اندیشهٔ سیاسی یا امکان نوآوری در این حوزه وجود دارد، و توقع از اسلام در این مباحث تا کجاست،[1] خود بحث مستقلی است؛ ولی پیش‌فرض ما این است که با شرایطی، هم در اسلام اندیشهٔ سیاسی وجود دارد[2] و هم ما می‌توانیم پاسخ پرسشهای

---

* عضو هیئت علمی پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فنّاوری.

۱. این پرسش را مجتهد شبستری مطرح کرده است، ر.ک‌به: محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹، صص ۱۰۱-۱۰۶.

۲. در این خصوص ر.ک‌به: محمد حمیدالله، مجموعة الوثائق السیاسیة، محمود مهدوی دامغانی، تهران: چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۶۵/ محمد سلیم العوا، فی‌النظام السیاسی للدولة الاسلامیه، بیروت، قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۰ ه.ق./ ۱۹۸۹ م، صص ۴۲-۶۴ و ۱۱۶-۱۴۳/ محمدمهدی شمس‌الدین، ←

سیاسی خود را با رعایت شروط و چارچوبهایی از اسلام بگیریم.

دغدغه و مسئله مقالهٔ حاضر این است که آیا به چه دلایل روش‌شناختی‌ای، در تحقیقات اندیشهٔ سیاسی اسلام نوآوری قابل توجهی صورت نمی‌گیرد؟ در پاسخ، به اجمال به بررسی برخی از موانع نوآوری در این حوزه پرداخته‌ایم و بسیاری از آنها را نگارنده به تجربه یا مشاهده درک کرده است. این موانع در چهار دسته مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این تقسیم‌بندی تقریباً تمام عناصر مرتبط با یک تحقیق را تحت پوشش قرار می‌دهد. دستهٔ اول موانع مربوط به محقق و پژوهشگر است. دستهٔ دوم موانعی است که به نظام آموزشی و معرفتی در جهان اسلام بازمی‌گردد. دستهٔ سوم، به تأثیرگذاری نظام علمی و معرفتی غرب مربوط می‌شوند و آخرین دسته از موانع، از نظامهای سیاسی و حکومتی کشورهای مسلمان ناشی می‌شوند.

موانع مربوط به محقق

۱. احتیاط غیرمحققانه

دانش هنگامی رشد می‌کند که دانشمند جرئت ورزد قالبها و چارچوبهای

→ فی‌الاجتماع السیاسی الاسلامی، قم: دارالثقافة للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ هـ.ق./۱۹۹۴ م، صص ۷۴-۷۸ و ۸۵-۸۷ و ۱۵۹-۱۶۹ و ۵۱۵-۵۹۹./ محمد عبدالقادر ابوفارس، النظام السیاسی فی‌الاسلام، اردن: دارالفرقان، ۱۹۸۶م، صص ۱۳۱-۱۵۰./ محمد البهیّ، الدین و الدولة من توجیه قرآن الکریم، بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۱ هـ.ق./۱۹۷۱ م، صص ۳۷۱-۵۴۳/ عبدالکریم الخطیب، الخلافة و الامامة، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۹۵ هـ.ق./ ۱۹۷۵ م، صص ۱۶۹-۱۹۲./ سمیرعالیة، نظریه الدولة و آدابها فی‌الاسلام، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۰۸ هـ.ق./ ۱۹۹۸م. صص ۳۱-۴۱./ احمد حسین یعقوب، النظام السیاسی فی الاسلام، بیروت: الدارالاسلامیه، ۱۴۱۷ هـ.ق./ ۱۹۹۶م. صص ۲۷۰-۲۵۷./ عبدالحی بن عبدالکبیر الکتانی، نظام الحکومة النبویة، حواشی و تعلیق: علی محمد دندل بیروت: دارالکتب العلمیه ۱۴۲۲ هـ.ق./ ۲۰۰۱ م. صص ۲۷۵-۳۰۰./ خلیل عبدالکریم، دولة‌یثرب، مصر: سینا للنشر و مؤسسة الانتشار العربی، ۱۹۹۹م.

پذیرفته‌شدهٔ موجود را بشکند و خارج از آن چارچوبها به ارائهٔ بحث و نظریه بپردازد و ملاحظات و قیدوبندهای جنبی، فکر او را مشغول نسازد. اگر به هر دلیل موجّه یا غیر موجّه، خواسته یا ناخواسته، و به‌حق یا به ناحق، ذهن محقق به ملاحظات و مسائلی به‌جز اصل تحقیق معطوف شد، روند نوآوری دچار اخلال می‌شود یا متوقف می‌گردد. یکی از این مسائل جنبی، احتیاط بیش از حد محقق در مواجهه با متون مقدس است. محقق بر این باور است چون از ـ اندیشهٔ سیاسی ـ اسلام بحث می‌کند و مباحث او ریشه در اسلام دارد، پس هرچه می‌نویسد ادامهٔ اسلام با همان دیدگاه اسلام است و خود را به‌نوعی ناخودآگاه مفسر وحی الهی می‌پندارد. این امر موجب می‌شود که او با احتیاط بسیار دست به قلم ببرد و در هر بخشی، دنبال علمایی در گذشته می‌گردد که او را تأیید کرده باشند و از آوردن مباحثی که نسبت به آنها تردید دارد خودداری می‌کند یا به مسائل کلی و مورد اجماع می‌پردازد؛ برخلاف فقه که رسماً خود را سخنگوی اسلام و بیان‌کنندهٔ احکام خدا می‌داند و به خود جرئت می‌دهد حکم را به نام خدا صادر کند. این نوع احتیاط محقق در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی یا اندیشهٔ سیاسی اسلام، با روح تحقیق ناسازگار است و مانع می‌شود که محققِ اندیشهٔ سیاسی اسلام، به‌طور کامل و با جسارت و جرئت به نوآوری بپردازد. راه حل مشکل این است که محقق مباحث خود را زاییدهٔ تفکرات و دیدگاههای خودش بداند که سعی کرده این دیدگاهها هم‌جهت با اسلام باشد؛ و ریشه در احکام الهی داشته باشد؛ ولی به‌هرحال مباحث خود اوست، و این را به‌صراحت به مخاطبانش نیز بگوید. راه حل دیگر این است که جهت‌گیری کلی و اصول و مبانی را از اسلام بگیرد، ولی مباحث جزئی و به‌روز را خودش طراحی و سامان‌دهی نماید و خوانندگان نیز بدانند که اینها مباحث خود اوست.

۲. عدم ابتنای تحقیقات بر متون اصلی

از دیگر موانع نوآوری در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، عدم مراجعهٔ محققان به منابع

دست اول، مثل قرآن و نهج‌البلاغه، و تاریخ سیاسی صدر اسلام است. عمدهٔ دانش و اطلاعات استادان و محققانِ حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، از طریق مطالعهٔ آثار دانشمندان مسلمان آن‌هم عموماً در دورهٔ میانه به دست آمده است و طبیعی می‌نماید که این شناخت، بسیار ناقص و تک‌بعدی باشد. آنچه در درجهٔ اول می‌تواند سرشت اندیشهٔ سیاسی اسلام را به ما بنمایاند، قرآن، سیرهٔ سیاسی پیامبر اکرم ﷺ، سیرهٔ سیاسی امامان شیعه و تاریخ سیاسی صدر اسلام است. اگرچه شناخت اندیشهٔ سیاسی اسلام از این طریق، مشکلات خاص خود را دارد و دقتها و دانشهای جنبی مورد نیاز خود را می‌طلبد، اما چاره‌ای جز این نیست و محققان، لاجرم باید برای شناخت و درک اندیشهٔ سیاسی اسلام، این راه را طی کنند. البته به نظر می‌رسد زحمتهایی که باید برای رفتن این راه کشیده شود، بیشتر از شناخت اندیشه‌های سیاسی غرب نباشد؛ منتها مشکل اینجاست که ما این راه را نرفته‌ایم و ساختار و محتوای آموزش عالی، زمینه‌ها و شرایط طی این راه را برای ما فراهم نساخته است. زبان انگلیسی در دانشگاههای ما فراگیر است و استادان، عمدتاً تحصیل‌کردهٔ دانشگاههای غرب‌اند و همان مباحث و اندیشه‌ها را در داخل کشور مطرح می‌کنند، درحالی‌که درخصوص مطالعات اسلامی یا زبان عربی، چنین نیست. نکتهٔ مهم‌تر اینکه مباحث اندیشهٔ سیاسی اسلام نیز از همین منظر غرب مورد بررسی و قضاوت قرار می‌گیرند.

۳. اخذ موضوعات کلان و عدم مراجعهٔ مکرر به متن

اگر ما با موضوعات کلان «سیاست و حکومت در اسلام» به تحقیق در قرآن و سنت بپردازیم، به اطلاعات فراوان و ارزشمندی دست خواهیم یافت و یک بحث فربه سامان خواهیم داد، اما این بحث دارای ارزش پژوهشی نخواهد بود و احتمالاً از نوآوری و تولید دانش یا ارائهٔ راهکارهای علمی تهی است. امروزه روشن است که موضوعات تحقیق باید دقیق و جزئی باشد، مثل «آزادی درحکومت امام علی ؑ». و البته موضوعات «آزادی سیاسی در حکومت امام علی ؑ» و « آزادی سیاسی مخالفان

در حکومت امام علی(ع)» و «حدود آزادی سیاسی مخالفان در حکومت امام علی (ع)»، هر کدام دقیق‌تر و جزئی‌تر از دیگری است. اگر محققی موضوع «سیاست و حکومت امام علی (ع)» را مورد تحقیق قرار دهد، قطعاً یکی از مباحثش آزادی خواهد بود، اما نمی‌تواند به مطالب جدیدی دست یابد و بحثی را با درصد بالای نوآوری سامان دهد.

مشکل مهم دیگر این است که پژوهشگران این حوزه، برای هر موضوعی به‌طور جداگانه به قرآن و سنت مراجعه نمی‌کنند. مثلاً اگر محققی «آزادی سیاسی در قرآن» را مورد تحقیق قرار داد و یک یا چندبار تمام قرآن یا آیات مربوط بدان را مرور کرد، این محقق نباید هم‌زمان با این تحقیق یا پس از اتمام آن، با تکیه بر همان ذهنیت و اطلاعات گذشته، موضوع «عدالت سیاسی» یا «انسان سیاسی» را در قرآن مورد تحقیق قرار دهد؛ چون هر کدام از این موضوعات با فضای ذهنیِ متناسب با موضوع، به مراجعهٔ مجدد به متن اصلی نیاز دارد. اگر محقق صرفاً و مشخصاً «آزادی سیاسی مخالف» را در اسلام مورد پژوهش قرار دهد و بر این موضوع متمرکز شود، مطالبی و مباحثی به ذهن او خطور می‌کند و در جهت بحث خود بهره‌هایی از قرآن و سنت می‌برد که در هیچ شرایط دیگری قادر به آن نیست. برای تمرکز بر بحث «عدالت سیاسی» نیز باید مجدداً و به‌طور دقیق و کامل با فضای ذهنی مربوط به عدالت، قرآن یا سنت را مورد مطالعه دهد، و آنگاه درخواهد یافت که ذهن او به موضوعات و مباحثی درباب عدالت سیاسی دست می‌یابد و زوایای پنهانی را می‌تواند کشف و سامان‌دهی کند که دفعهٔ قبل که با موضوع آزادی در قرآن و سنت غور می‌کرد، حتی تصور این مطالب برای او غیر ممکن بود. بر این اساس، اگر محققی بخواهد ده موضوع یا مفهوم را در قرآن و سنت مورد تحقیق قرار دهد، باید ده‌بار قرآن و سنت را از آغاز به‌طور دقیق با ذهنیت و فضای موضوع تحقیق، مورد مطالعه و فیش‌برداری قرار دهد، گواینکه برای اولین‌بار این متن را مورد مطالعه قرار می‌دهد.

۴. پرداختن به مباحث ذهنی یا مورد وفاق

یکی دیگر از مهم‌ترین موانع نوآوری در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، پرداختن محققان به مباحث لاهوتی، ذهنی، و غیر ملموس است. به عبارت دیگر، محقق در مباحث خود از مسائل عینی و مبتلابه حوزهٔ سیاست آغاز نمی‌کند، بلکه از مباحث کلان و کلی اعتقادات اسلامی می‌آغازد، که معمولاً اختلاف نظر چندانی دربارهٔ آنها نیست. مثل مباحثی در مورد اهمیت و ضرورت عدالت، و اینکه آیاتی از قرآن، عدالت را مورد توجه قرار داده‌اند و عدالت رکن نظام هستی و نظام اجتماعی و سیاسی است؛ ولی از راهکارهای عملی، مصادیق عینی، و شاخصهای عدالت در نهادهای سیاسی و جامعه سخن به میان نمی‌آورد. یا مثلاً اغلب مباحث آزادی سیاسی در اسلام، به آزادی انسان از هوی و هوس و عبودیت خداوند ختم می‌شود، درحالی‌که این بحث اولاً چندان مورد اختلاف نیست و ثانیاً به آزادی سیاسی در یک حکومت امروزی ربطی ندارد. همچنین است مباحثی مثل توحید به‌عنوان اساس همه‌جانبهٔ جوامع مسلمان، حق تشریع و قانون‌گذاری، و حق حاکمیت، که صرفاً از آنِ ذات اقدس خداوند تعالی است.

مشکل امروز کشورهای اسلامی، انکار توحید یا حق حاکمیت الهی نیست، بلکه مشکل اصلی بهره‌برداری سیاسی و شخصی یا طبقه‌ای از توحید و حق حاکمیت الهی است که مشکلی مثل عدم شایسته‌سالاری و این هم مشکلاتی مثل فساد، فقر، بیکاری، سوء استفاده‌های اداری و سیاسی، نبود آزادیهای سیاسی و مسائلی از این قبیل به دنبال داشته است که اساساً در ضعف مدیریت ریشه دارد. البته اغلب حکومتهای جهان اسلام اجازهٔ وارد شدن به مباحث جزئی و دقیق را نمی‌دهند و تمایل دارند مباحث سیاسی در حد کلیاتی که نمونه‌های آن ذکر شد، باقی بماند. این امر موجب شده است که اندیشهٔ سیاسی اسلام و مسلمانان، هیچ‌گاه پنجه در پنجهٔ مسائل اساسیِ سیاسی نیندازد و در میدانهای اندیشه‌ورزیِ سیاسی، آزمونهای پرفرازونشیب و چالشهای مردافکن پشت سر نگذارد.

دلیل دیگرِ تمایلِ مباحث مطالعات سیاسیِ اسلام در پرداختن به مباحث کلی و ارائهٔ گزاره‌های عام، کلی و عام بودن گزاره‌های دینی و وحیانی است که این اندیشه‌ها از آن نشأت می‌گیرند؛ درحالی‌که این خصلت، برای آموزه‌های دینی و وحیانی مثبت تلقی می‌شود ـ چون فرازمانی و فرامکانی است ـ ولی برای اندیشهٔ سیاسی منفی است، چون اندیشهٔ سیاسی باید به موضوعات و مسائل خاص خود بپردازد و برای آنها در هر زمان و مکان راه حل ارائه دهد. مثلاً آرای سیاسی سهروردی و روش شهودی او در علم سیاست و حوزهٔ قدرت، نشان می‌دهد که او صرفاً به مجموعه‌ای از مباحث زیبای ذهنی پرداخته که کاملاً با واقعیتهای عرصهٔ سیاست و قدرت بیگانه است؛[1] مباحث سیاسی سهروردی، آسمانی و غیرملموس با دنیای سیاست و چالش و تضاد منافع سیاستمداران است که در درون انسان ریشه دارد. عرصهٔ سیاست و قدرت عریان، زمینهٔ بسیار مساعدی برای ظهور و تجلی ابعاد نفسانی انسان است و در این عرصه، منفعت سیاسیِ فرد و نظام حاکم حرف اول را می‌زند؛ اگرچه شاید بتوان استثناهایی مثل امام علی(ع) پیدا کرد، اما چند مورد استثنا در تاریخ بشر نباید موجب طرح مباحثی شود که از واقعیتهای عرصهٔ سیاست به‌دورند؛ ضمن اینکه در عرصه‌ای که امام علی(ع) یکی از بازیگران سیاسی آن بود، سایرین به سیاق مألوف دنیای سیاست پیش می‌رفتند و شخص امام علی(ع) استثنا بود. این‌گونه استثناها، نباید موجب شود که تحقیقات و مباحث سیاسی متناسب با استثناء تدوین شود.

موانع مربوط به نظام آموزشی و معرفتی

۱. عدم طی سیر انباشتی و تکاملی

در هر زمان و متناسب با شرایط روز، باید نظریه‌های مختلفی ارائه شود و یا مباحثی

---

۱. ر.ک.به: شمس‌الدین محمد شهروزی، شرح حکمة‌الاشراق، تصحیح و تحقیق: حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ۴۴-۴۸.

برای حل مشکلات سیاسی- اجتماعی مطرح گردد. پس از طی چند دوره، نظریه‌های جدید براساس نظریه‌های قبلی شکل می‌گیرند و محققان از میان انبوه متون و نظریه‌های علمی، به راه‌حلهای جدیدتر یا نظریه‌های جدیدتر دست می‌یابند. در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام و درخصوص مسائل، موضوعات و مفاهیم سیاسی- اجتماعی، انباشت متون و نظریه‌های مختلف صورت نگرفته است. مباحث مربوط به حاکم و حکومت، در شیعه عمدتاً حول محور امامت و در اهل سنت حول محور خلافت مطرح می‌شده است. در تاریخ اندیشهٔ سیاسی اسلام، درخصوص مفاهیم اساسی مثل انسان، عدالت، حق، مردم، و... ما به مباحث عمیق و نظریه‌های پیچیده برنمی‌خوریم. اغلب مباحث کلی است و در تمجید از این مفاهیم و اهمیت آنها با استناد به قرآن و سنت مطرح شده است.

بنیانهای مستحکم هر علم را آرا و نظریات انباشته‌شدهٔ گذشته شکل می‌دهد و تا مرحلهٔ انباشتمندی طی نشود، نمی‌توان به تولید نظریه‌های پویا و روزآمد رسید. براین‌اساس، هم‌اکنون وقتی ما وارد مباحث اندیشهٔ سیاسی اسلام می‌شویم، مباحثمان مبتنی بر دنبالهٔ نظریه‌ها و مباحث قبلی نیست[1] و محقق به‌ناچار باید این خلأ را خودش پر کند. مبانی مباحث جدید باید در ذهن محقق شکل بگیرد و البته ارتباطات و استناداتی نیز با برخی آیات قرآن و روایات داشته باشد. از طرف دیگر، مباحث مطرح‌شدهٔ جدید، جایگزین مباحث ضعیف‌تر قبلی نمی‌شود یا نقاط ضعف مباحث قبلی را جبران نمی‌کند، چون اساساً مباحث قبلی‌ای به‌مثابهٔ یک نظام معرفتیِ سیاسی وجود ندارد.

برای رسیدن به یک نظام معرفتی در موضوع اندیشهٔ سیاسی اسلام، مباحث جدید ـگذشته از ضرورت نوآوری ـ اولاً از نظر کمّی باید به حدی باشند که در یک زمان

۱. طرح مباحث جدید مبتنی بر نظریه‌های گذشته به‌عنوان یک روند دنباله‌دار در یک سیر تکاملی، با آنچه الآن پژوهشهای اسلامی تحت تأثیر دانشمندان گذشته قرار دارند و ما آن را اغلب منفی و بازدارنده می‌دانیم، دارای تفاوتهای اساسی است.

معین ـ حداقل یک دورهٔ پنجاه‌ساله ـ و در یک موضوع خاص بتوانند شبکهٔ به‌هم‌پیوستهٔ استمرارمندی را شکل دهند. منظور این است که در یک موضوع خاص و در یک زمان معین، صدها کتاب و مقاله نوشته شود تا مرحلهٔ انباشت دانش ایجاد گردد. ثانیاً هر کدام از این آثار، یک زاویه و یک بُعد از موضوع را مورد بررسی قرار داده باشند یا اگر ابعادی را که دیگران بررسی کرده‌اند مورد مطالعه قرار می‌دهد، مباحثی را مورد توجه قرار دهد که دیگران به آن توجه نداشته‌اند یا نگاه دیگران را مورد نقد قرار دهد و رد کند. به عبارت دیگر، تکرار مباحث در قالبهای مختلف نباشد. بررسی نگارنده نشان می‌دهد مقالات و آثار متعدد منتشرشده درخصوص امام علی (ع) در سال منتسب به آن حضرت (۱۳۷۹)، بازتولید یکدیگر یا بازتولید آثار گذشته بود. ثالثاً علاوه بر انباشت دانش در یک موضوع خاص، انباشت موضوعات هم صورت گیرد و این اتفاق در موضوعات متعدد و به‌هم‌پیوستهٔ حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی صورت گیرد و شبکهٔ به‌هم‌پیوسته و منسجم تولید دانش، در موضوعات متعدد اندیشهٔ سیاسی ایجاد شود.

همچنین فردمحوری در دانش و فقدان معرفت یا مکتب‌محوری، موجب شده است که در جهان اسلام یک جریان معرفتی مستمر و انباشتی در حوزهٔ دانش سیاسی شکل نگیرد، دانش و معرفتی که از قرآن و سنت سرچشمه گیرد و در طول تاریخ، با بهره‌گیری از تجربیات گذشتگان بر آن افزوده شود. نصرمحمد عارف به درستی اشاره می‌کند که اندیشمندان بزرگ مسلمان مثل ابن‌خلدون، فارابی، ابن‌سینا، غزالی، ماوردی و ... همیشه به‌عنوان پدیده‌های انسانی مطالعه شده‌اند که نبوغ ذاتی آنها اندیشه‌هایشان را شکل داده است، اما سیر تطور فکری آنها و تأثیرپذیری هر کدام از یکدیگر، مطالعه نشده است. اگرچه عارف معتقد است این پیوستگی و استمرار معرفتی قابل ردیابی و بالقوه موجود است.[1] اما مشخصاً در موضوع اندیشهٔ سیاسی بعید به نظر می‌رسد. این امر

---

۱. ر.ک‌به: نصرمحمد عارف، منابع و آثار سیاسی اسلامی، ترجمه و تعلیق: مهران اسماعیلی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴،صص ۵۵-۵۶.

موجب شده است که در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام نیز، شخصیتها محور شوند و موضوعیت پیدا کنند نه اندیشه‌ها. در نتیجه تحلیل شرایط سیاسی-اجتماعیِ شکل‌گیری اندیشه‌ها و شناخت بسترهای زمانی و مکانی و تأثیر و تأثر آنها، که از اولین و ضروری‌ترین لوازم شناخت هر اندیشه‌ای محسوب می‌شود، به‌کلی فراموش شد، و مهم‌تر از آن، انباشت علمی در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام صورت نگرفت.

۲.گذشته‌گرایی

یکی از موانع نوآوری در اندیشهٔ سیاسی اسلام این است که پژوهشگر این حوزه، به دلایل شخصی مثل چارچوب فکری خود، یا به این دلیل که شرایط و فضای حاکم بر مجامع علمی و شاید شرایط سیاسی کشورش به او اجازه نمی‌دهد، نمی‌تواند به‌صراحت استنباطات امروزی خود را از قرآن و سنت مطرح سازد و پاسخ مسائل امروز خود را مستقیماً از قرآن و سنت بگیرد؛ به همین دلیل، پژوهشگر لازم می‌بیند برای مشروع نشان دادن بحث و در تأیید استنباطات خود، به موارد مشابه، در نوشته‌های دانشمندان گذشته استناد کند و به‌عنوان پشتوانهٔ نظری بحث خود، نمونه‌هایی از علمای گذشته بیاورد. گاهی اوقات به چند دلیل، مشکل از همین جا آغاز می‌شود: اول اینکه دانشمندان و علمای گذشته در هر دوره‌ای، در فضای فکری خود زیسته‌اند و قلم زده‌اند که متأثر از فضای سیاسی-اجتماعی آنان بوده است. رشته‌های تخصصی علوم به مفهوم امروزی در گذشته وجود نداشته است و علوم به حد امروز پیشرفت نکرده بوده است و مجموع اطلاعات بشر، هم به لحاظ کمّی و هم به لحاظ کیفی به حد امروز نبوده است. به همین دلیل مسائلی که امروزه یک متخصص حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی با آنها روبه‌رو است یا فضایی که یک پژوهشگر متخصص این رشته در آن قرار دارد، برای دانشمندان مسلمان در دوره‌های گذشته اساساً معنی نداشته و قابل درک نبوده است.

دوم اینکه علما و دانشمندان مسلمان در دوره‌های گذشته، مشکلات و مسائل خاص خود را داشته‌اند و آثار آنان در پاسخ به مسائلشان در همان زمان بوده است؛ درحالی‌که امروزه یک پژوهشگر مسلمان، با مسائل و چالشهای خاص زمان خود

روبه‌رو است، که با مسائل و چالشهای گذشتگان تفاوت دارد و برخی از مسائل امروزی ما را، دانشمندان گذشته حتی تصور و تخیل هم نمی‌کرده‌اند. چون سنخ مسائل فرق می‌کند، محقق امروزی گاهی در مسیر تحقیق، ایدهٔ امروزی خود را بر دانشمندان گذشته تحمیل می‌کند یا مباحث آنان را از زبان خودش به‌گونه‌ای بیان می‌کند تا نتیجهٔ مورد نظر خود را بگیرد، و این خود یک آفت روشی است.

سوم اینکه پژوهشگر اندیشهٔ سیاسی اسلام، وقتی به مطالعه و فیش‌برداری آثار گذشتگان می‌پردازد و برای درک بهتر آنها، در فضای علمی و فکری آنان غرق می‌شود، خودبه‌خود تحت تأثیر قلم و فضای فکری آنان قرار می‌گیرد و ناخواسته در یک روند طبیعی، قلم و اثر این محقق، صبغهٔ قلم و فضای فکری گذشتگان را به خود می‌گیرد، و از اینجاست که سبک نگارش، محتوای مطالب، مسائل پرداخته‌شده و منطق حاکم بر اثر علمی یک پژوهشگر امروزیِ اندیشهٔ سیاسی اسلام، کمتر امروزی است و کمتر می‌تواند با موارد مشابه خود در حوزه اندیشهٔ سیاسی غرب رقابت کند.

چهارم اینکه مراجعهٔ پژوهشگر به آثار دانشمندان و علمای دوره‌های گذشته، با توجه به کثرت اختلاف اقوال و آثاری که وجود دارد، بخش عمده‌ای از انرژی و وقت محقق را به خود اختصاص می‌دهد. به‌خصوص که این اقوال و آثار، اغلب دسته‌بندی و تلخیص نشده‌اند و تاریخ هر علمی یا هر دیدگاهی، به‌طور مجزا و خلاصه وجود ندارد. براین‌اساس، اگر پژوهشگری مثلاً صد واحد وقت و انرژی برای انجام پژوهشی و گرفتن پاسخ مسئله‌ای در قرآن و سنت صرف کند، هفتاد واحد آن، صرف فهم و تبیین آرا و اقوال دانشمندان دوره‌های گذشته می‌شود، و سی واحد باقیمانده برای رسیدن به مقصود کافی نیست.

نکتهٔ مهم دیگر اینکه چهار عامل فوق خودبه‌خود موجب می‌شود که به‌لحاظ فکری و روشی، پژوهشگر در فضایی قرار گیرد که امکان هرگونه نوآوری و پاسخ امروزی گرفتن برای مسائل مبتلابه امروز، از فضای فکری و قلم او زدوده شود، و اگرچه از ابتدا می‌خواست بحث امروزی و پاسخ امروزی ارائه بدهد، ولی در نهایت،

این انتظار که «یک پژوهشگر مسلمان قرن بیست‌ویکمی با ذهنیت و مسائل امروز خود به قرآن و سنت مراجعه کند و پاسخ و نیاز خود را بگیرد» برآورده نمی‌شود، بلکه یک پژوهشگر قرن بیست‌ویکمی مسائل و پاسخهای دانشمندان گذشته را بازخوانیِ امروزی می‌کند؛ به عبارت دیگر، دانش و اندیشهٔ عالمان گذشته، خود را در قالب پژوهشگران امروزین، بازخوانی و بازتولید می‌کنند. و این چیزی جز تحمیل تجربه‌های تاریخی گذشتگان بر واقعیتهای امروزی ما نیست.

روشن است که منظور ما از طرح مباحث فوق، بی‌توجهی به آثار و اندیشهٔ گذشتگان، محصور کردن آن در دورهٔ تاریخی خود، یا سبک شمردن آنها نیست، بلکه مطالعهٔ این آثار و درک سیر تحول و تطور آنها، ضرورتی تامّ دارد. برای ما بسیار ضروری است که بدانیم عالمان و اندیشمندان گذشتهٔ ما، در مواجهه با چالشها و مسائل فکری و سیاسی زمان خود، در هر دوره‌ای چه واکنش علمی و عملی‌ای از خود نشان می‌دادند و تلاشهای فکری و علمی آنها چه بوده و چه آثار و نتایج سیاسی اجتماعی به‌بار آورده است. مقصود ما این است که این اندیشه‌ها و افکار، باید در بسترهای تاریخی خود، و شرایط سیاسی ـ اجتماعی و فضاهای فکری خود، مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرند، و خود را خواسته یا ناخواسته ـ از طریق پژوهشگران امروز ـ بر مسائل و چالشهای فکری و واقعیتهای سیاسی ـ اجتماعی امروز ما تحمیل نکنند.

۳. غلبهٔ رویکرد فقهی[۱]

اگرچه بحث تفقه و جستجو در دین، از آغاز به معنی عالم و محقق شدن در امور و مسائل اسلام بود، ولی به‌تدریج با گسترده شدن حوزهٔ دانش اسلامی از طریق مسائل نوپیدا و پاسخ به آنها از یک‌سو، و اضافه شدن تأویل و تفسیرها و آثار و دیدگاههای عالمان مسلمان از سوی دیگر، حیطه‌های علمی مختلفی شکل گرفت و هر کدام از این

---

۱. برای دیدن بحث از یک منظر دیگر ر.ک.به: حسن حنفی «الفلسفة و التراث» در: الفلسفةالعربیهالمعاصرة، بیروت: مرکز دراسات‌الوحدة العربیة، ۱۹۸۸م، ص ۲۷۹./ حسن حنفی، هموم‌الفکر و الوطن، القاهرة: دارقباء، ۱۹۹۸م، صص ۱۴-۱۵.

حطیه‌ها شرایط و الزامهای تبدیل شدن به یک حوزه تخصصی را پیدا کردند که از جمله مهم‌ترین آنها «فقه» بود. علم فقه با سرعت بیشتری، جایگاه، روش، و رسالت خود را پیدا کرد و به دلایل مختلف، قدرت و نفوذ یافت، تا حدی که توانست در برخی موارد، علوم دیگر مثل تفسیر، حدیث و رجال را به خدمت بگیرد. علم فقه که وظیفه‌اش روشن کردن تکلیف مسلمانان در مواجهه با مسائل و رفتارهای روزمرهٔ زندگی در قالب واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح بود -نیاز چندانی به وارد شدن به مباحث پیچیدهٔ علمی، انتزاعی و عقلی نداشت و عمدتاً بر نقل استوار بود. بیشترین حد نوآوری و پیچیدگی علمی فقه، استنباط پاسخ مسائل نوپیدا، باز هم بر مبنای نقل بوده است. استنباط مسائل نوپیدا ضرورتاً باید به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم به دلایل و موارد مشابه روایی و قرآنی برمی‌گشت و در مسائل مستحدثه‌ای که به‌هیچ‌صورت امکان اعادهٔ موضوع به دلایل غیر مستقیم و موارد مشابه امکان‌پذیر نبود کار دشوار می‌گشت، و عجالتاً برای حل مشکل عینی که گریزی از آن نبود، فتوایی -به‌عنوان نظر آن مجتهد به اقتضای مصلحت زمانی و مکانی -صادر می‌گشت. این‌گونه بود که علم فقه اساساً از ابتدا به سمت پیچیدگیهای علمی و عقلی نرفت و مبنای آن در نقل، و هدف آن در استنباط احکام و روشن کردن تکلیف مکلفان در قالب امر نهی، خلاصه شد.[1] بنابراین، طبیعی بود که این علم از پرداختن به ابعاد پیچیدهٔ نظام خلقت، انسان، اجتماع و صدها موضوع تخصصی سیاسی-اجتماعی بازماند و این موضوعات اساسی را در حد استنباط احکام مربوط به آنها و روشن کردن تکلیف مکلف، مورد بحث قرار دهد.

علوم دیگری در اسلام پدید آمدند که با تکیهٔ بیشتری بر عقل به مباحث مورد علاقهٔ خود پرداختند؛ چون هدف آنها ضرورتاً روشن کردن تکلیف مسلمانان نبود، بلکه هدف آنها غور علمی و درک و کشف ابعاد مختلف موضوع مورد علاقه‌شان بود؛ از جملهٔ این علوم می‌توان به علم اخلاق، علم کلام، تفسیر، شاید فلسفهٔ اسلامی،

---

۱. درخصوص ماهیت علم فقه ر.ک‌به: مصطفی ملکیان و دیگران، گفتگوهای فلسفهٔ فقه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

و ... اشاره کرد. اگر قرار بود تحول عمیقی در حوزهٔ تحقیقات اندیشهٔ سیاسی اسلام اتفاق بیفتد، قاعدتاً باید در این علوم می‌افتاد، چون زمینه و استعداد آن وجود داشت. اینکه چرا این تحول اتفاق نیفتاد شاید به این دلیل باشد که این علوم ـ که قابلیت این کار را داشتند، به‌خصوص پس از آغاز انحطاط تمدن اسلامی و از حدود قرن ششم یا هفتم به این طرف ـ به حاشیه رانده شدند، و علم فقه جای آنها را گرفت؛ علمی که مورد اقبال جامعه و نظامهای سیاسی بود، ولی قابلیت طرح مباحث پیچیده و سنگین عقلی و نظریه‌پردازی در عرصهٔ سیاست و اجتماع را نداشت، و اساساً رسالت و وظیفه‌ای در این خصوص برای خود قائل نبود. طرح مباحث سیاسی در علم اخلاق و آثار اخلاقی از سوی دانشمندانی مثل ابن‌مسکویه رازی، خواجه‌نصیر طوسی در اخلاق ناصری، محقق سبزواری در روضة‌الانوار عباسی و ... نیز نتوانست چندان کاری پیش ببرد. از اینجا بود که مباحث اندیشه سیاسی اسلام، عمدتاً در مباحث فقهی خلاصه شد که به مباحثی مثل مرابطه، احیای شعائر، امر به معروف و نهی از منکر، محاربه، بغی، ارتداد و ... در سیاست داخلی، و مباحثی مثل نفی سبیل، قراردادهای ذمّه، امان و استیمان، صلح، و ... در سیاست خارجی می‌پرداخت. این مباحث چنان‌که گفتیم، مبتنی بر نقل، در قالب احکام، و بسیار ساده برای نشان دادن راه و روشن کردن تکلیف بیان شده است، و اگرچه صدها سال پیش پاسخگوی نیازهای سیاسی‌ـ اجتماعی زمان خود بوده‌اند، اما همراه با پیشرفت و پیچیدگیهای سیاسی‌ـ اجتماعی، این مباحث و احکام، پیچیده نشدند و پیشرفت نکردند و به نظر می رسد در آن سبک و سیاق نتوانند پاسخ‌گوی مشکلات پیچیدهٔ چند قرن بعد باشند. حتی آثاری که امروزه در حوزهٔ فقه سیاسی نگارش یافته‌اند، در همان فضای فقهی گذشته به این موضوعات مهم پرداخته‌اند.[1]

---

۱. ر.ک.به: ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی اسلام، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷،/ عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی: حقوق و تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۹.

این روند به‌صورتی که ذکر شد، چهار پیامد بـه دنبـال داشـته اسـت: اول اینکـه در اسلام مباحث اندیشهٔ سیاسی در قالبهای علمی و نظریه‌پـردازی و متناسـب بـا پیشرفت نظامهای سیاسی- اجتماعی شکل نگرفت. دوم اینکـه عـده‌ای تـصور کردنـد اساسـاً در اسلام امکان شکل‌گیری اندیشهٔ سیاسی و نظریه‌پردازی در این حوزه وجود ندارد. سوم اینکه بسیاری از پژوهشگرانی که به دنبال طرح مباحث اندیشهٔ سیاسی در اسلام هستند، این هدف را در همان قالب فقهی پی می‌گیرند که بعید است بـه نتیجـه برسـد. چهارم اینکه مدافعان اسلام سیاسی پویا در جهان امروز، براساس همان مبانی سیاسی، فقهی بـه دفاع می‌پردازند و دفـاع آنهـا از دیـدگاه طـرف مقابلـشان عمیـق و قـانع‌کننـده بـه نظـر نمی‌رسد. حتی فقهایی که به موضوعات امروزی مثل دمکراسی، حقـوق بـشر، سـاختار حکومت اسلامی، تعدد احزاب، مشارکت سیاسی و ... مـی‌پردازنـد، مباحثـشان چنـدان عمیق و روشمند نیست.[1] از مباحث فوق که بگذریم باید بگـوییم کـه اساسـاً فقـه مـا در مباحث جدید به‌نوعی دچار رکود گشته و با انسداد باب اجتهاد مواجه شده است.[2]

۴. تنزه‌طلبی

از دیگر موانع نـوآوری در حـوزهٔ تحقیقـات سیاسـی اسـلامی، نـوعی تنـزه‌طلبـی و خودبرتربینی بوده است. آن بخش از علـوم اسـلامی کـه مـسئولیت سیاسـی- اجتمـاعی دارند، کمتر در چالش و رویارویی مستقیم بـا رقبایـشان قـرار گرفتـه‌انـد، و نظریـه‌هـای مختلف در داخل این علوم نیز کمتر به این رویارویی و نبرد مستقیم تن داده‌اند، و اگـر گاهی نبردها و رویاروییهای مستقیم پیش می‌آمده، همان مواردی اسـت کـه گـامی بـه

---

۱. ر.ک‌به: یوسف القرضاوی، من فقه الدولـة فی الاسلام، قـاهره: دارالـشروق، ۱۴۱۹ هـ.ق./ ۱۹۹۹م./ فرید عبدالخالق، فی‌الفقة الـسیاسی الاسـلامی، قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۹ هـ.ق./ ۱۹۹۹۸ م.

۲. ر.ک‌به: علی‌اکبر رشاد، دین پژوهی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۴، صص ۵۳- ۷۸./ حسن عباس حسن، ساختار منطقی اندیشهٔ سیاسی اسلام، مصطفی فضائلی، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳، صص ۲۳۶-۳۴۲.

پیش نهاده‌اند و به دستاوردهای جدیدی رسیده‌اند. دلیل این عدم رویارویی، نگرش دانشمندان آنها بوده است که به دلیل قائل شدن نوعی تنزه‌طلبی و انتساب به وحی، علم خود را برتر از دیگر علوم می‌نشانده‌اند؛ یعنی این علوم، خود را وارد معرکهٔ درگیری با نظریه‌های رقیب یا با واقعیها و مسائل اجتماعی که این علوم مسئولیت حل آنها را داشتند نمی‌کردند. در مواردی نیز که نظریه‌های رقیب یا واقعیتهای اجتماعی مستقیماً این علوم را مورد هجوم و حمله قرار می‌دادند یا شأن بالانشینی آنها را خدشه‌دار می‌ساختند، این علوم جا خالی می‌دادند و خود را درگیر معرکه نمی‌کردند و به درون تودهٔ مردم می‌رفتند.

در مشکلاتی که از قِبَل انتساب هرکدام از اندیشه‌ها به اسلام و وحی‌الهی به وجود می‌آید، راه حل پیشنهادی این است که ارتباط معارف وحیانی (قرآن و سنت) با تمام مباحث مسلمانان که با وحی مرتبط است، فقط ارتباط یک‌طرفه باشد و آن هم فقط در جهت‌دهی از بالا خلاصه شود، به‌این‌صورت که قرآن و سنت بتوانند جهت بدهد و مسیرهای حرکت این علوم را مشخص سازد، ولی این علوم نتوانند بازگردند و خود را به وحی متصل کنند یا بگویند که تا چه حد در مسیر آن بوده‌اند؛ اینها فقط الهام بگیرند و به پیش بروند. مثل خورشید که نور می‌دهد و همهٔ موجودات از نور او استفاده می‌کنند و در پرتو آن به رشد و تکامل می‌پردازند، ولی نمی‌توانند به خورشید بازگردند.

۵. تعمیم دامنهٔ قداست

اسلام به‌عنوان یک دین آسمانی، مقدس است، اما دامنهٔ این قداست در زندگی بشر و به‌خصوص در حوزهٔ سیاست و حکومت تا کجا کشیده می‌شود و حد و مرز آن کدام است؟ قداست قرآن و سنت مورد اتفاق مسلمانان و دانشمندان مسلمان در طول تاریخ است و در شیعه باید سیرهٔ ائمه معصومین علیهم‌السلام را نیز به آن اضافه کرد. در این حیطه، چندوچون مباحث علمی رواست و حتی برآن تأکید می‌شود، اما با حفظ قداست؛ و این تأکید به این دلیل است که هر کدام از احادیث در شرایط خاصی و در پاسخ به

یک نیازی صادر شده‌اند، و ضرورت توجه به این مباحث، موجب پدید آمدن علوم قرآنی، تفسیر، فقه‌الحدیث، و علم رجال شده است. بنابراین، تردیدی نیست که قرآن و سنت و حدیث مقدس‌اند، اما آیا دامنهٔ این قداست، به مباحثی که دانشمندان مسلمان پیرامون اینها ارائه می‌دهند نیز کشیده می‌شود؟

بدیهی است که دانشمندان مسلمان، انسان و غیرمعصوم‌اند و انسان به اقتضای خلقت خود، تحت تأثیر شرایط تربیتی، خانوادگی و شرایط سیاسی اجتماعی‌ای است که در آن زندگی می‌کند، و میزان تعقل و درک افراد در هر زمان محدود است و با شرایط و میزان پیشرفت علم در هر زمان به‌شدت مرتبط است، و این محدود بودن درک انسانی یا خطای او، به اقتضای انسانیت و امری طبیعی است. از سوی دیگر، از مهم‌ترین ویژگیهای قرآن و سنت، ماندگاری آنهاست، به‌خصوص بخشهایی که تابع شرایط زمانی و مکانی نیست.

مباحث و نظریه‌های علمی میل به ماندگاری دارند و به شرطی به این هدف دست خواهند یافت که مباحث و نظریه‌های رقیب و بدیل را از صحنه خارج سازند یا به آنها مجال بروز و ظهور ندهند. هنگامی که مباحث اندیشهٔ سیاسی به‌طور مستقیم با قرآن و سنت ارتباط پیدا می‌کنند، این زمینه به آسانی برای آنها وجود دارد که ماندگاری خود را از طریق منتسب کردن خود به قرآن و سنت حفظ کنند. در این فرایند، مباحث و جملاتِ زاییدهٔ فکر محدودِ مخلوقِ فناپذیر و مخطی، خودشان را در کنار وحی نازل‌شده از خالقِ لایتناهیِ فناناپذیر و خطاناپذیر قرار می‌دهند و خود را به‌نوعی تالی‌تلو یا مفسر آن می‌دانند. دراین‌صورت، هرگونه نقد و ردّی می‌تواند نقد و ردّ کلام الهی قلمداد شود و کنار زدن این مباحث، کنار زدن وحی الهی تلقی گردد، و این به معنی بستن راه هرگونه نوآوری خواهدبود؛ دراین‌صورت، هیچ بحث و نظریهٔ جدیدی قدرت چالش و جایگزینی با آن نظریه را ندارد و نوآوری فقط در صورتی امکان‌پذیر می‌شود که ارکان نظریه قبلی تأیید شود و صرفاً در فروع ـ آن هم نه با مخالفت صریح ـ نوآوری

صورت گیرد. در این روند، قبول نظریهٔ قبل و نوآوری به‌صورت اضافه کردن به آن، اشکالی ندارد، چنان‌که برخی از موضوعات در طول تاریخ فربه شده‌اند؛ زیرا هر کسی در همان چارچوب و بر همان مبنا اندکی به آن افزوده است؛ ولی هیچ نظریه و دیدگاه جدیدی نمی‌توانسته چارچوب نظریه‌ها و مباحث قبلی را متزلزل کند و فروریزد و خود به جای آن بنشیند. در طول تاریخ با پدیدآمدن موضوعات جدید، همواره، امکان ایجاد نظریه‌ها و مباحث جدید سیاسی پدیده می‌آمده است، اما این نظریه‌ها نیز با انتساب خود به وحی، مجالی برای نظریه‌ها و مباحث جدید فراهم نمی‌کردند.

چنان‌که گفتیم، دلیل عدم تولید مباحث و نظریه‌های جدید، این بود که اولین نظریه‌ها و مباحث در هر زمانی، به‌نوعی خود را منتسب و متصل به وحی الهی می‌کردند و مجال ظهور هرگونه نظریهٔ رقیب و بدیل را می‌بستند. این اتفاق نیاز به ابزارهای خاص خود داشت و این ابزارها در عرصهٔ دانش و تحقیق موجود نبود، چون اساساً دانش و تحقیق، دارای ذات پیش‌رونده و استدلال‌پذیر است و جوهرهٔ دانش، حقیقت‌جویی آن است که بر تفکر و استدلال مبتنی است. توسل به هر شیوه برای حذف رقیب، متضاد با جوهر علم است و چنین ابزاری نمی‌تواند در داخل دانش ایجاد شود. بنابراین، کم‌کم حربهٔ تکفیر و تفسیق، از خارج به حوزهٔ علم و دانش راه پیدا کرد. نظریه‌ها و مباحث اولیهٔ منتسب به وحی، اگرچه نظراً در برابر هرگونه نوآوری و جایگزینی نظریه‌های جدید مقاومت می‌کردند، اما با اتفاقی که افتاد به ابزاری مسلّح شدند که در عمل نیز از ظهور افکار و نظریه‌های جدید جلوگیری به عمل آوردند.

اگر طرح مباحث و نظریه‌های جدید، در ابتدا چالش را در حد نظر و قلم محدود می‌کرد، وارد شدن ابزار جدید، چالش را به عرصه‌های عملی و برخوردهای فیزیکی کشاند و موازنه را کاملاً تغییر داد. صاحبان نظریه‌های تکفیرکننده، برای تحقق مقاصد خود و عملی ساختن تبعات تکفیر، به قدرت و قوهٔ قاهره نیاز داشتند. عوامل سیاسی-اجتماعی دیگر از جمله نیاز حاکمان و قدرتمندان به نظریه‌های علمی و حمایت

دانشمندان، پیوند آن گروه از دانشمندان را با قدرت رقم زد و گمشدهٔ دانش ـ یا در اصل دانشمندان ـ و گمشدهٔ سیاست یکی شد؛ یعنی اگر گمشدهٔ دانش و اندیشه، حقیقت بود و گمشدهٔ قدرت، منفعت، در پیوند دانش و قدرت، دانش و اندیشه تابع قدرت شد و گمشده‌اش نه حقیقت، و نه منفعت خودش، بلکه منفعت حکومت و حاکمان گردید و نتیجهٔ این فرایند پیچیده، حفظ نظریه‌ها و مباحثی بود که خود را به وحی منتسب و متصل می‌کردند و از سوی دیگر، عقیم ماندن هرگونه نوآوری در نظریه‌ها و مباحث ساختارشکنانه را به دنبال داشت.

موانع ناشی از غرب

۱. سیطرهٔ جوهره و قالبهای اندیشهٔ سیاسی غرب

از جمله موانع نوآوری در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، سیطرهٔ مباحث اندیشهٔ سیاسی غرب بر ذهن محققان اندیشهٔ سیاسی اسلام است و گاهی مباحث سیاسی غرب یا یونان باستان، شاخص سنجش تلقی می‌شود.[۱] در جهان اسلام عموماً و در ایران خصوصاً، تمام مباحث اندیشهٔ سیاسی از یونان باستان آغاز می‌شود و با طی دوره‌های مختلف، تا به امروز ادامه می‌یابد. تمام موضوعات و مفاهیم موجود در تاریخ اندیشهٔ سیاسی و اندیشهٔ سیاسی معاصر غرب، در دانشگاهها و بین روشنفکران به‌خوبی مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که در مباحث و درسهای مربوط به حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی مسلمانان، فقط تعداد انگشت‌شماری از اندیشمندان سیاسی مثل فارابی، خواجه‌نصیر، ماوردی، خنجی، ابن‌سینا، خواجه‌نظام‌الملک و ... مورد مطالعه قرار می‌گیرند و تأثیرپذیری اغلب اینان از اندیشه‌های یونان باستان، مرتب یادآوری می‌شود. درحالی‌که طبق تحقیق نصرمحمد عارف، در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، تنها ۱۸ درصد متفکران

---

۱. ر.ک‌به:شریف لک‌زایی «بررسی وضعیت فلسفهٔ سیاسی در ایران»، فصلنامه پژوهش وحوزه، شماره ۲۱-۲۲، ص ۱۱۵.

سیاسی مسلمان و آثار آنها برای محققان ما شناخته شده، و ۸۲ درصد ناشناخته است»، و هیچ‌کدام از پژوهشگران اندیشهٔ سیاسی اسلام، درتحقیقات خود به بیش از ۶ درصد این منابع شناخته‌شده مراجعه نکرده‌اند.[1] اینکه ۸۲ درصد متفکران سیاسی مسلمان و آثار آنها برای محققان حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، کاملاً ناشناخته‌اند از یک‌سو، و رواج و سیطرهٔ آثار و افکار اندیشمندان سیاسی غرب از سوی دیگر، چارچوبهای فکری و ذهنی پژوهشگران ما را به‌گونه‌ای شکل داده است که عملاً هرگونه نوآوری و حتی تصور هرگونه نوآوری را از آن سلب نموده است، و آنها را به جایی رسانده است که فکر می‌کنند فراتر از آخرین دستاوردهای اندیشهٔ سیاسی غرب، راه نرفته‌ای باقی نمانده است. بر اساس این تصور، دانش و خرد غربی، یک دانش و خرد تکامل‌یافتهٔ بشری و جهانی تلقی می‌شود که سایر فرهنگها و تمدنها را گریزی از پذیرش آن نیست.[2]

بنیاد اندیشهٔ سیاسی مسلمانان، چه در دورهٔ میانه و چه در دورهٔ جدید، یونانی و غربی است و موجب شده است این دانش به سمتی حرکت کند که با نظام معرفتی یونان و غرب هماهنگ باشد. به همین دلیل، بسیاری از مؤلفه‌های سیاسی برآمده از ذات اسلام، در اندیشهٔ سیاسی مسلمانان جای ندارد و در قالب مباحث فقهی، کلامی، اخلاقی و ... به حاشیه رانده شده است. مبانی و پیش‌فرضهای معرفتی اسلام و فلاسفهٔ یونان، با یکدیگر تفاوت اساسی دارند و فلاسفهٔ مسلمان تلاش کردند بین عقاید خود و عقاید فلاسفهٔ یونان سازگاری ایجاد کنند. هم‌اکنون، بخش عمده‌ای از مطالعات اندیشهٔ سیاسی اسلام، فلاسفهٔ دورهٔ میانهٔ جهان اسلام‌اند. چون اغلب اینها تحت تأثیر فلسفهٔ یونان‌اند[3] و با بخشهای دیگر منظومهٔ تفکر سیاسی مسلمانان ـ که دارای مبانی یونانی است ـ سازگاری دارند، اگر مباحث سیاسی‌ای مثلاً از **نهج‌البلاغه** وارد این سپهر معرفت

---

۱. ر.ک‌به. نصرمحمد عارف، پیشین، صص ۴۰ و ۴۶–۴۸.

2. See: Hassan Hanafi, "The Midle East, in whose world?" The Fourth Nordic conference on middle East Studies: The Midle East in globalizing world, Oslo, 13-16 August 1998.

۳. ر.ک‌به. نصرمحمد عارف، پیشین، ص ۵۴.

سیاسی شود، غریب می‌نماید و نمی‌تواند جایگاه خود را پیدا کند.

فراگیر شدن مبانی اندیشهٔ سیاسی یونان در دورهٔ میانی، و اندیشهٔ سیاسی غرب در دوران جدید در جهان اسلام و بین متفکران سیاسی اسلام، که قرون متمادی به طول انجامید، در نهایت به این باور خدشه‌ناپذیر منجر شد که اساساً اسلام، معرفت و اندیشهٔ سیاسی ندارد و نمی‌توان مباحث سیاسی منسجم و نظام‌مندی را در اسلام ردیابی یا تدوین کرد.[1] این در حالی است که ۸۲ درصد منابع و متفکران سیاسی مسلمان، برای پژوهشگران امروزه ناشناخته‌اند، و کتابی مثل **نهج‌البلاغه** یا اندیشهٔ سیاسی امام‌علی(ع) هیچ‌گاه به‌طور جدی مورد مطالعه و تحقیق متفکران و پژوهشگران سیاسی، قرار نگرفته است؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد می‌تواند مبنای تولید حجم عظیمی از دانش و معرفت سیاسی گردد. باور به اقتباس از یونان، گاهی تا جایی پیش رفته است که برخی، مباحث و مبانی برگرفته از اسلام را نیز مأخوذ از یونان می‌دانند.

۲. قائم به ذات نبودن مباحث

یکی دیگر از مهم‌ترین موانع نوآوری در اندیشهٔ سیاسی اسلام، قائم به ذات و خودبنیان نبودن آنهاست. اندیشهٔ سیاسی اسلام ـ که مسلمانان دربارهٔ آن بحث می‌کنند خود را در فضای فکری و معرفتی غرب پیدا کرده است و در آن فضای فکری و با آن منطق، تلاش می‌کند خود را مجدداً بازیابد یا تقویت نماید و هویت اسلامی خویش را حفظ کند یا متمایز سازد؛ درحالی‌که تلاش هرچه بیشتر این اندیشه برای بازیابی خود و هویت خود، غرق شدن بیشتر و از دست دادن افزون‌تر هویت است؛ چون از بستر خود جدا شده و در زمین دیگران خانه کرده است و اساساً این مولود اسلامی، از ابتدا در خانهٔ غیر متولد شده است. نصر محمد عارف و حسن حنفی به درستی اشاره می‌کنند که خرد اروپایی، تاریخ، فرهنگ و سیر اندیشه‌های خود را، تاریخ، فرهنگ و سیر اندیشه‌های بشر

---

۱. ر.ک‌به. عبدالرحمن البدوی، اصول الیونانیة للنظریات الاسلامیة السیاسیة، القاهرة: مکتبة، النهضةالمصریة، ۱۹۵۴م، ص ۷۲.

نام نهاد و از دیگران خواست تا جایگاه خود را در این خط سیر تکاملی جستجو کنند و دیگران تقریباً پذیرفتند. در چنین حالتی، طبیعی است که کتابهای اندیشهٔ سیاسی از یونان آغاز شوند و پس از عبور از روم، قرون وسطی، رنسانس، و روشنگری، در نهایت با اندیشه‌های معاصر غرب پایان یابند. این بدان معنی است که تاریخ اروپا، تاریخ جهان قلمداد شده، و اندیشه‌ها و تمدنهای ایران باستان، هند، چین، مصر، بین‌النهرین و ... نادیده گرفته شده‌اند و مجبورند خود را در خط سیر تاریخ اروپا بازیابند.[1] تا مادامی که اندیشهٔ سیاسی اسلام در بستر اصلی خود قرار نگیرد و در منطقه و فضای فکری و معرفتی خود، به بازیابی خود و تولید نپردازد، نمی‌تواند به پویایی و نوآوری نائل شود.

۳. غیر تخصصی بودن مباحث از دوسو

از دیگر موانع در تحقیقات اندیشهٔ سیاسی اسلام، وجود پیش‌فرضهای اندیشهٔ سیاسی غرب در ذهن پژوهشگران این حوزه است. به عبارت دقیق‌تر، می‌توان محققان پژوهشهای اندیشهٔ سیاسی اسلام را به دو دسته تقسیم کرد: اول، گروهی که علوم و اندیشهٔ سیاسی رایج و موجودِ برآمده از غرب را می‌شناسند و در این رشته تحصیل کرده‌اند، سپس وارد تحقیقات اندیشهٔ سیاسی اسلام شده‌اند. دوم، گروهی که در علم و فلسفهٔ سیاسی رایج موجود تحصیل نکرده و تخصصی ندارند، ولی با داشتن تخصص در علوم اسلامی، در زمینهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام تحقیق می‌کنند و مطلب می‌نویسند. آثار گروه اخیر اساساً مورد توجه مجامع علمی و تخصصی علوم و اندیشهٔ سیاسی نیست، چون از فضای علوم سیاسی خارج است و مطالب با ادبیات و فضای علمی و ذهنی این رشتهٔ علمی و متخصصان آن، بیگانه است و در نگاه آنان سطحی و اولیه می‌نماید. بنابراین، نوآوریِ این گروه، اساساً منتفی است؛ چون اساساً خارج از سنت و عرف علوم سیاسی قلم می‌زنند؛ اما پژوهشگران گروه اول و متخصصان علوم سیاسی

---

۱. محمد نصر عارف، پیشین، ص ۵۳/ حسن حنفی و محمد عابدالجابری، «مکالمهٔ دو فرهنگ» ترجمهٔ محمدمهدی خلجی، نقد و نظر، شمارهٔ ۹، زمستان ۱۳۷۵، صص ۲۴۳-۲۴۴.

که به مطالعهٔ آثار اندیشهٔ سیاسی اسلام می‌پردازند، معمولاً با یک آفت مواجه‌اند و آن اینکه با ذهنیتی که از قالب و محتوای اندیشهٔ سیاسی غرب دارند، وارد مباحث اندیشهٔ سیاسی اسلام می‌شوند. درحالی‌که قالب و محتوای اندیشهٔ سیاسی غرب با اندیشهٔ سیاسی اسلام متفاوت است و این ناهم‌خوانی، خلأ یا تضادی را موجب می‌شود که در نهایت به عدم نوآوری برای محققان حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، و باور به فقدان سیاست در اسلام برای برخی صاحب‌نظران علوم سیاسی منجر می‌گردد.

برای مثال، موضوع اصلی سیاست در اندیشهٔ سیاسی غرب قدرت است، درحالی‌که موضوع اصلی سیاست در اندیشهٔ سیاسی اسلام قدرت نیست. به نظر نگارنده، جوهر، و موضوع اصلی سیاست در اندیشهٔ اسلام، مفهوم «حق» به معنی حقوق است. یا مثلاً بخش بزرگی از اندیشهٔ سیاسی غرب که به مردم مربوط می‌شود، متمرکز بر مباحث مربوط به نهادهای مدنی است و تعامل مردم و حکومت و تأثیرگذاری آنها بر قدرت از این طریق انجام می‌شود. درحالی‌که نهادهای مدنی عیناً به سبک غربی در اسلام سابقه‌ای ندارد و وارد کردن آن به جهان اسلام ممکن است از سوی اسلام‌گراها واکنشهایی را برانگیزد؛ اما در اسلام تعامل مردم با حکومت و تأثیرگذاری آنها بر قدرت، از طریق سازوکارهایی مثل «امر به معروف و نهی از منکر» انجام می‌شود. از این رهگذر، در مثال فوق، چهار گروه دچار اشتباه یا مشکل می‌شوند:

اول: برخی از پژوهشگران حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، در اسلام به دنبال نهادهای مدنی ـ به سبک غرب ـ می‌گردند و تلاش می‌کنند از آموزه‌های اسلام نهادهای مدنی استخراج کنند یا این دو را با هم سازگار نمایند.

دوم: اغلب روشنفکران مذهبی و عالمان و مجتهدانی که به پویایی و روزآمدی اسلام معتقدند و دریافته‌اند که این مسئله به‌نحوی در اسلام وجود دارد، در مباحثی در قالب خطابه یا آثار قلمی، اما سطحی‌تر از گروه اول به طرح مباحث سازگاری اسلام و

دمکراسی از زوایای مختلف پرداخته‌اند.[۱]

گروه سوم: که اسلام‌گراهای متعصب و سخت را شامل می‌شود و معتقدند اساساً اسلام با دمکراسی ناسازگار است و جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام اطاعت و عمل به تکلیف است.

گروه چهارم: معتقدان به جدایی اسلام از سیاست و معتقدان به تضاد اسلام و دمکراسی، که با استناد به دیدگاهها و رفتارهای گروه سوم، معتقدند که نظام سیاسی اسلام یک نظام تکلیف‌مدار و اطاعت‌ورزانه از بالا به پایین است و مردم هیچ نقشی و جایگاهی جز عمل به وظیفه و تکلیف ندارند.

روشن است که ابهامات و مشکلات فوق از قلم و اندیشهٔ دو دسته از متفکران ناشی می‌شود: اول صاحب‌نظران علوم اسلامی که تخصصی در مباحث سیاسی ندارند، و دوم متخصصان و صاحب‌نظران علوم و اندیشهٔ سیاسی که تخصصی در علوم اسلامی ندارند.

موانع سیاسی حکومتی

۱. حکومتی شدن مفاهیم سیاسی اسلام

از دیگر موانع نوآوری در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، حکومتی شدن برخی مفاهیم اصیل سیاسی اسلام است. از حاکمیت مطلق بنی‌امیه در سال ۴۱ هجری تا فروپاشی خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴میلادی، همیشه حاکمان مسلمان در کشورهای پهناور جهان اسلام، به اسم اسلام حکومت می‌کردند و بعضاً به مناسک و ظواهر دینی پایبند بودند و توجه نشان می‌دادند. طبیعی است که در هر حکومتی، رعایت منافع و مصالح سیاسی و حفظ اصل آن حکومت، در اولویت قرار داشت و باز هم طبیعی بود که این حکومت‌ها، از دین اسلام در جهت تحکیم قدرت و تأمین منافع خود بهره گیرند، و در این میان آموزه‌ها و مفاهیم سیاسی دین اسلام، نقش محوری ایفا می‌کرد. این استفادهٔ

---

۱. برای نمونه ر.ک.به: یوسف قرضاوی، پیشین.

ابزاری از دین دو ویژگی داشت:

اول: بسیار مستمر و طولانی بود و بیش از هزارسال طول کشید، و این طولانی شدن، موجب نهادینه شدن آن فرهنگ گردید.

دوم: بسیار فراگیر و گسترده بود، به‌گونه‌ای که عموم مردم جامعه و مراکز و مدارس علمیِ تحت سیطرهٔ حکومت را پوشش می‌داد. در این میان، اگر معدود دانشمندانی یا اندک مراکزی برخلاف موج غالب، دیدگاههایی ارائه می‌دادند، دیدگاههای آنان بدون تأثیر بود و چندان نتیجهٔ عملی دربر نداشت.

بنابراین، مفاهیم اساسی سیاسی اسلام، بیش از هزارسال و در حد گسترده و عمیق، به حربه‌ای ایدئولوژیک و متعصبانه تبدیل شد تا مخالفان ظلم و استبداد خلفا و پادشاهان، کوبیده شوند و با فریب تودهٔ مردم و تهدید، تبعید، و قتل علمای مخالف، و تطمیع علمای درباری، حربه‌ای مقدس و کارآمد در دست حاکمان قرار گیرد تا به‌خاطر شکنجه و کشتار مخالفان، مستوجب ثواب الهی و اجر اخروی بشوند. طبیعی است که در چنین فضای سنگین و خفقان، و با این مدت زمان طولانی، مباحث عمیق نظری، عقلی و علمی پیرامون مفاهیم اساسی سیاسی اسلام شکل نگیرد،[1] و هم‌اکنون، با مجموعه‌ای از مفاهیم سیاسی روبه‌روییم که قبل از آنکه عمیق، دقیق و آکادمیک به نظر برسند، مفاهیمی تبلیغی و رسانه‌ای به نظر می‌آیند که کار ویژه‌ای جز بهره‌برداری حکومتها ندارند.

۲. خطابی و غیر تخصصی شدن مفاهیم سیاسی اسلام

مانع دیگر نوآوری در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، خطابی و شعاری شدن مفاهیم اصیل سیاسی اسلام است. بر خلاف اندیشهٔ سیاسی غرب ـ که مباحث سیاسی آن در محافل آکادمیک و بین اندیشمندان و فلاسفه مطرح می‌شد ـ ، حوزهٔ سیاست عملی و

---

۱. ر.ک‌به: علی‌اصغر حلبی، مبانی اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلام، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۲، ص‌ص ۵۳-۵۷.

سیاست نظری در جهان اسلام از همان آغاز به‌نحو تفکیک‌ناپذیری عجین شد، و این به حضور و تأثیر گسست‌ناپذیر مردم در عرصهٔ سیاست و حکومت بلازمی گشته، دستگاه حکومت نیز می‌بایست به هر نحو ممکن، ارتباط خود را با مردم حفظ کند و مردم را قانع کند که بر اساس مبانی اسلام حکومت می‌کند.

از اینجا بود که مفاهیم اساسی و اصیل سیاسی اسلام، قبل از اینکه در مجامع علمی و بین دانشمندان مورد بحث قرار گیرد، به سکهٔ رایج در مجالسی تبدیل شد که تودهٔ مردم در آن شرکت می‌کردند. در این میان، واعظان و خطیبان نقش اصیلی را در تبیین و طرح این مباحث ایفا می‌کردند. اینان مجبور بودند از یک‌سو به اقتضای وعظ و خطابه، از سوی دیگر به اقتضای مصلحت حکومت و حاکمان، و از سوی سوم در حد درک و فهم تودهٔ مردم سخن بگویند. این امر، این مفاهیم را به سطح نازل فرو کاست. تداوم تقریبی این امر بیش از هزارسال، موجب شد که مفاهیم اساسی سیاسی در اسلام، چندان به مجامع علمی راه نیابد و به‌صورت عمیق و جدّی از سوی دانشمندان مورد بحث قرار نگیرد. در نتیجه، عمق علمی و معرفتی نیز درخصوص این مفاهیم پدید نیامد و شکل نگرفت.

هم‌اکنون صاحب‌نظران و استادان اندیشهٔ سیاسی، با مجموعه‌ای از مباحث و اصطلاحات خطابی و مورد علاقهٔ عوام مواجه‌اند که فاقد هرگونه روشمندی و پیچیدگی مباحث پژوهش سیاسی است و در نتیجه، فقدان سیاست را در اسلام استنباط می‌کنند. محققان حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام نیز با همین مشکل مواجه‌اند؛ با این تفاوت که به دنبال تدوین و نظریه‌پردازی در این حوزه هستند؛ اما خطابی و سطحی و شعاری شدن این مفاهیم، مانع از حرکت محقق به سوی هدف مورد نظر خود می‌شود. برای مثال «امر به معروف و نهی از منکر»، که یکی از مهم‌ترین و فراگیرترین اصول و مفاهیم سیاسی اسلام است، کارویژه و حیطهٔ اثرگذاری اصلیِ آن، به ترتیبِ اولویت از اساسی‌ترین و جدی‌ترین مسئله کشور که حوزه قدرت و حکومت باشد آغاز می‌شود تا به عرصه‌های فردی برسد، و در تمام عرصه‌ها اصلاح را مدّ نظر دارد. جایگاه و

دلالت اصلی این مفهوم، حوزهٔ قدرت و حکومت است و تاریخ سیاسی صدر اسلام هم همین را نشان می‌دهد. درحالی که امروزه کمتر پژوهشگر و صاحب‌نظر علوم سیاسی است که با شنیدن این مفهوم، نظریه‌ها و شیوه‌های نظارت سیاسی، پاسخ گویی، استیضاح، آزادی مخالف، شایسته‌سالاری، رفع فساد سیاسی، تغییر حاکمان، نهادهای مدنی و ... به ذهنش متبادر شود؛ برعکس، باشنیدن این مفهوم در درجهٔ اول امور جزئی و غیر سیاسی، مثل توصیه به حفظ حجاب، ترک رقص و آواز، نپوشیدن لباسهای نامناسب و اموری از این قبیل به ذهن می‌رسد.

۳. نفوذ قدرت در حوزهٔ علم و دانش

دنیای امروز به‌گونه‌ای شکل گرفته است که حریم خصوصی افراد به‌شدت کاهش یافته است و گسترهٔ نفوذ حکومتها افزایش پیدا کرده است. از جمله حوزه‌هایی که کاملاً و به‌طور نظام‌مند و سلسله‌مراتبی تحت سیطرهٔ حکومتها قرار دارند، حوزه‌های علم و دانش و مجامع علمی، پژوهشی و دانشگاهی است. اگرچه شدت این سیطره ـ که اعمال نظر و جهت‌دهی هم به دنبال دارد ـ به نسبت کشورها و موضوعات متفاوت است، اما حوزهٔ علوم انسانی و مطالعات سیاسی، موضوعاتی است که به‌شدت مورد توجه حکومتها و تحت سیطره و نفوذ آنها قرار دارد.[1] این امر، دست پژوهشگران و صاحب‌نظران را می‌بندد و آنها را با انواع محدودیتها و قیدوبندهای ناخواسته‌ای مواجه می‌سازد که در نهایت به عدم نوآوری در پژوهشهای اندیشهٔ سیاسی اسلام منجر می‌شود. تردیدی نیست که این محدودیتها در درازمدت به ضرر جوامع و حکومتهاست؛ اما روشن است که هر حکومتی منافع مقطعی و کوتاه‌مدت خود را پی می‌گیرد.

---

۱. فؤاد زکریا، آفاق الفلسفة، بیروت: دارالتنویر و المرکز الثقافی للطباعة و النشر، ۱۹۸۸م، صص ۳۸۰-۳۸۳ و ۴۱۳.

جمع‌بندی

اگرچه در پژوهشهای حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام نوآوریهایی ـ اندک ـ صورت می‌گیرد، اما این نوآوریها به‌اندازه‌ای نیست که به لحاظ نظری بتواند تحولی در این حوزه پدید آورد یا به لحاظ عملی بر روندهای سیاست و حکومت در جوامع اسلامی به‌طور جدی تأثیرگذار باشد. با بررسی موانع روش‌شناختی نوآوری در حوزه‌های مختلف، می‌توان نقش اصلی را برای نظام آموزشی و معرفتی جهان اسلام در حال و قرون میانه، و سپس پژوهشگران این رشته قائل شد. اگر در شرایط امروز، نظام آموزشی و آموزش عالی را در حیطهٔ تصمیم‌گیری حکومتها بدانیم و لذا برای ایجاد تحول در پژوهشهای این حوزه، باید نقش اصلی را به حکومتها بدهیم؛ اگر حکومتی در مرحلهٔ اول به ضرورت نوآوری علمی در تحقیقات اندیشهٔ سیاسی اسلام، و ضرورت تقویت این‌گونه پژوهشها قائل شود، و در مرحلهٔ دوم حاضر شود دست به تغییر نظام آموزش عالی بزند یا واحدهای آموزشی کوچک‌تری با هدف تربیت متخصصانی در حوزهٔ اسلام و سیاست تأسیس کند، و از سوی دیگر تمهیدات و اقدامات جدی در جهت ارتباط وثیق و عمیق پژوهشگران این حوزه با مراکز علمی و پژوهشی درجه یک خارج از کشور فراهم آورد، امید می‌رود که حداقل پنجاه سال بعد از آن، تحولات جدیِ علمی و نوآوری در نظریه‌پردازی، در حوزهٔ پژوهشهای سیاسی اسلام پدید آید.

فهرست منابع

ابوفارس، محمد عبدالقادر، **النظام السیاسی فی‌الاسلام**، اردن: دارالفرقان، ۱۹۸٦م.

احمد حسین یعقوب، **النظام السیاسی فی‌الاسلام**، بیروت: الدارالاسلامیه، ۱٤۱۷ هـ‌ق./ ۱۹۹٦م.

البدوی، عبدالرحمن، **اصول الیونانیة للنظریات الاسلامیة السیاسیة**، القاهره، مکتبة النهضةالمصریة، ۱۹٥٤م.

البهّی، محمد، **الدین و الدولة من توجیه قرآن الکریم**، بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۱ هـ‌ق. /۱۹۷۱ م.

حسن، عباس حسن، **ساختار منطقی اندیشهٔ سیاسی اسلام**، مصطفی فضائلی، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳.

حلبی، علی‌اصغر، **مبانی اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلام**، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۲.

حمیدالله، محمد، **مجموعة الوثائق السیاسیة**، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۱.

حنفی، حسن «الفسلفة و التراث» در: **فلسفةالعربیةالمعاصره**، بیروت: مرکز دراسات‌الوحدة العربیه، ۱۹۸۸.

حنفی، حسن و محمد عابد الجابری، «مکالمهٔ دو فرهنگ» محمدمهدی خلجی، **نقد و نظر**، شمارهٔ ۹، زمستان ۱۳۷٥.

حنفی، حسن، **هموم‌الفکر و الوطن**، القاهر: دارقباء، ۱۹۹۸م.

الخطیب، عبدالکریم، **الخلافة و الامامة**، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۹٥ هـ‌ق./ ۱۹۷٥م.

رشاد، علی‌اکبر، **دین‌پژوهی معاصر**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸٤.

زکریا، فؤاد، **آفاق الفلسفة**، بیروت: دارالتنویر و المرکز الثقافی للطباعة و النشر، ۱۹۸۸م.

شهروزی، محمد، **شرح حکمةالاشراق**، تصحیح و تحقیق: حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

شکوری، ابوالفضل، **فقه سیاسی اسلام**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

شمس‌الدین، محمدمهدی، فی‌الاجتماع السیاسی الاسلامی، قم: دارالثقافة للطباعة و النشر، ١٤١٤ هـق./١٩٩٤م.

عارف، نصرمحمد، منابع و آثار سیاسی اسلامی، ترجمه و تعلیق: مهران اسماعیلی، تهران: نشر نی، ۱۳۸٤.

عالیه، سمیر، نظریة الدولة وآدابها فی الاسلام، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ١٤٠٨ هـق./ ١٩٩٨م.

عبدالخالق، فرید، فی الفقه السیاسی الاسلامی، قاهره: دارالشروق، ١٤١٩، ١٩٩٨م.

عبدالکریم، خلیل، دولة یثرب، مصر: سینا للنشر و مؤسسة الانتشار العربی، ١٩٩٩م.

عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی: حقوق و تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۹.

العوا، محمد سلیم، فی‌النظام السیاسی للدولة الاسلامیة، بیروت، قاهره: دارالشروق، ١٤١٠ هـق./ ١٩٨٩م.

القرضاوی، یوسف، من فقه الدولة فی الاسلام، قاهره: دارالشروق، ١٤١٩ هـق./ ١٩٩٩م.

الکتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، نظام الحکومة النبویة، حواشی و تعلیق: علی محمد دندل، بیروت: دارالکتب العلمیه ١٤٢٢ هـق./ ٢٠٠١ م.

لک‌زایی، شریف «بررسی وضعیت فلسفهٔ سیاسی در ایران»، فصلنامهٔ پژوهش وحوزه، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ۱۳۸٤.

مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.

ملکیان، مصطفی و دیگران، گفتگوهای فلسفهٔ فقه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

Hassan Hanafi, "The Midle East, in whose world?" The Fourth Nordic conference on middle East Studies: The Midle East in globalizing world, Oslo, 13-16 August 1998.

آسیب‌شناسی روشی بومی شدن دانش؛
تجربهٔ جهان عرب

مرتضی بحرانی*

مقدمه

حجم رو بـه رشـد مطالعـات و پژوهـشهای روش‌شـناختی در محافـل آکادمیـک و دانش‌پژوهی کنونی ایران، چنین متبادر می‌کند که این مهم، جایگاه خاص خـود را یافتـه و همگام با جهان علمی به یک ضرورت تبدیل شده است؛ امـا صـورت و ظـاهر ایـن حجـم، دو مخاطره را نیز هم‌زمـان تـداعی مـی‌کنـد: اول اینکـه بـا ایـن همـه روش‌پژوهـی، تحـول معرفتی کیفی (به‌ویژه در علوم انسانی) خاصی دیده نمی‌شود و گویا آن ضرورت بـه تفـنن ـ و گاهی در حکم منطق مغالطات ـ تبدیل شده که به‌واسطهٔ آن سوفیسـت‌وار تـألیف مقالـه و تحقیق را سهل و اسکات خصم و طرد رقیب را ممکن می‌سازد؛ و دوم آنکـه حتـی اگـر آن روشهای یادگرفته‌شده و تمرین‌شده، بستر زایش و بالش دانشی را فـراهم آورده باشـد، آن دانش به چه میزان کارآمد و متناسب با ساختاری اسـت کـه فـرد ایرانـی در آن زیسـت

---

* دانشجوی دکترای علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس.

می‌کند. اگر این عامل، تولید و ساخت دانشی خاص را حق و تکلیف خود می‌داند، آن روشها به چه میزان می‌تواند کمک‌یار و رسانندهٔ او به مقصد باشد؟

مفروض این پژوهش آن است که چون آن روشها در بافت و ساختاری متفاوت و در شرایط و تحت چشم‌اندازی خاص و رقابت‌گونه رشد و نضج یافته‌اند، نمی‌توانند آموزگار و هادی عامل انسانی ایرانی در رسیدن به دانشی باشند که با پیش‌فرضهای خاص به دنبال آن است. مهم‌ترین دلیل، تجربهٔ جهان دانش‌پژوهی عرب معاصر در این زمینه است که طی نقدی جدّی از سوی یکی از متفکران عرب، هشام شرابی، بیان و تبیین شده است. اهمیت اندیشهٔ سیاسی عرب برای ما به‌ویژه از آن نظر است که از یک‌سو، جامعه و فرهنگ ایرانی ما در بسیاری از مسائل تاریخی و کنونی با ایشان شریک است و از سوی دیگر، اندیشمندان عرب طی چند سال اخیر، مسائل انتقادی متعدد و عمیقی را در این زمینه طرح کرده‌اند. ازاین‌رو می‌توان، و باید، ما راه رفته‌ای را که اعراب در خودشناسی و نقد اوضاع و احوال خود رفته‌اند و تقریباً به آخر رسیده‌اند، در این حوزه از سر نگیریم، بلکه به‌واسطهٔ آشنایی با این آرا و اندیشه‌ها جهش‌وار آن را طی کنیم.

مطالعهٔ حاضر ابتدا آن تجربه و نقد وارد بر آن را به بحث می‌گذارد و سپس پرسشهایی را درباب روشهای غربی اخذ شده در رابطه با تولید دانش بومی طرح می‌کند؛ و نهایتاً پیشنهاد می‌دهد که اگر قرار است دانشی خاص ـ خوانده شود بومی، خودی، اسلامی ـ تأسیس یابد، در کنار اتصال معرفتی به سنت، نیازمند گسستی روش‌شناختی از غرب است. حال اینکه این گسست، اگر هم ممکن باشد، خود با چه روشی میسر می‌شود، تأمل جدی و جداگانه‌ای می‌طلبد.

دانش‌پژوهی جدید در جهان عرب

۱. نسبت اندیشه و عمل در جهان عرب

در اینکه طی دو سدهٔ گذشته اندیشهٔ سیاسی و اجتماعی در جهان عرب در عرصهٔ

عمل و فکر، بسیار از هم جدا افتاده‌اند تردیدی نیست، اما نکتهٔ مهم‌تر این است که این اندیشه به‌رغم جدایی از عمل، خود از حوادث و عرصه‌های عملی متعددی متأثر شده است؛ برخورد اولیهٔ جهان اسلام و به تبع آن، جهان عرب با جهان جدید، شکست اعراب در جنگ شش روزهٔ ۱۹۶۷ از اسرائیل و تأثیر برخورد چند سدهٔ قبل، عنصر اصلی زندگی معاصر عربی را تشکیل می‌دهد.[1]

چنانکه عنایت به درستی گفته احیای اندیشه سیاسی سنی، متمرکز بر چهار مضمون و موضوع اساسی بوده است: شکستن طلسم تقدیس وضع موجود؛ تخطئهٔ واقع‌گرایی منحط مؤلفان و محققان قرون وسطایی؛ انتقاد تاریخی؛ و کندوکاو در عناصر دموکراتیک و سیوسیالیستی گذشته. ریشه‌های این احیا چندگانه بوده است؛ بعضی اجتماعی- سیاسی، بعضی روانی و اخلاقی و برخی لاینفک از یکدیگر.[2] علاوه بر موارد پیش‌گفته، تلاشهایی برای احیا و اصلاح معرفت‌شناسی اندیشهٔ اسلامی نیز صورت گرفته است. شرابی از جمله متفکرانی است که متأثر از آن حوادث و با آشنایی از نظریه‌ها و علوم اجتماعی غربی، نقدی دوسویه را آغاز می‌کند؛ هم دانش‌پژوهی آکادمیک غربیان درباب فرهنگ و جامعهٔ عربی- اسلامی و خاورمیانه را مستند به غیریت خودی و دیگری به نقد می‌کشد و هم سلطهٔ پدرسالاری جدید ناشی از امتزاج انحراف‌گونهٔ سنت و مدرنیته را در جوامع اسلامی تبیین و به جای آن، یک ضدّ گفتمان انتقادی پیشنهاد می‌کند:

«پیش‌فرض من آن است که ما تنها از طریق فراتر رفتن از قالب فکری رایج پدرسالارانهٔ جدید و خارج شدن از آن، می‌توانیم به قدر

---

۱. فرهنگ رجایی، اندیشهٔ سیاسی معاصر در جهان عرب، تهران: مرکز پژوهشهای علمی و استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۸۱، مقدمه.

۲. حمید عنایت، اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر، بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۷۲، ص ۴۰.

کافی به واقعیت و ساختارهای درونی این جامعه دست یافته و آن را نقد کنیم.[1]

شرابی در کتاب **مقدمه‌ای بر مطالعهٔ جامعهٔ عرب** آشکار می‌کند که پذیرش چارچوب تحلیلی خاص از سوی محققان عرب برای توضیح ضعف و بحران عربی در مواجهه با چالش تاریخی، باعث شده است تا آنها جنبه‌های زیادی از جامعه را فرونهاده و از آن تغافل کنند. او با هدف آشنا کردن جامعهٔ عربی از دانش خودی، سؤالاتی را طرح می‌کند که معطوف به نوع خاص جامعه‌پذیری و معرفت‌شناسی جهان عرب، به‌ویژه پس از شکست سال ۱۹۶۷ اعراب، است: چرا جامعهٔ عربی در روند مدرنیته شکست خورد؟ چرا کشورهای عربی- اسلامی در به انجام رساندن برخی از وظایف اساسی خود شکست خوردند؟ چرا اعراب در اموری چون مشارکت، سازمان‌دهی، اتحاد و ... ناتوان‌اند؟[2]

۲. بنیادهای نظری دانش در جهان عرب

بررسی وضع جدید دانش‌پژوهی در جهان عرب، چند مفروض معرفت‌شناسانهٔ اساسی را آشکار می‌کند؛ یکی اینکه قواعد نظری علوم انسانی و اجتماعی، محصول تجربه و تفکر غربی طی دو سدهٔ گذشته است. دوم اینکه نوع دانشی که دیگری از خود دارد (منظور از دیگری، موضوع مورد مطالعهٔ غربی است) اساساً یک دانش غربی است، حتی وقتی که این دانش بازتولید و بومی می‌شود. در نتیجه، دانش‌پژوهی در جهان سوم مدرن، یک دانش‌پژوهی اقتباسی است که در حال تولید و بازتولید دانش غربی است. ضمن اینکه دانش غربی تحت سیطرهٔ چشم‌اندازی است که بر اساس آن، خود را در وضعیتی برتر از دیگران می‌بیند. در نهایت اینکه رهیافتهای انتقادی در جهان عرب- که در پی تفطن به ویژگی پیش‌گفتهٔ چشم‌انداز غربی نسبت به دیگران اخذ شده

---

۱. هشام شرابی، پدرسالاری جدید، نظریه‌ای دربارهٔ تغییرات تحریف‌شده در جامعهٔ عرب، سید احمد موثقی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۰، ص ۲۶.

۲. هشام شرابی، مقدمه لدراسة المجتمع العربی، اورشلیم: صلاح‌الدین، ۱۹۷۵م، صص ۳۱-۳۳.

است.ـ به دلیل پایبندی به همان روشهای دانش‌پژوهی غربی که مورد نقد بوده، به همان مقصدی ختم طریق کرده‌اند که از آغاز، منتقد آن بوده‌اند.[1]

۳. دانش غربی و سلطهٔ چشم‌انداز

دانش غربی محصول دوران توسعه‌طلبی اروپا و سلطه بر جهان است. شناخت غرب از خود (شیوه‌ای که دانش‌پژوهی غربی بر اساس آن به شناخت فرهنگ و تاریخ دست می‌یازد) طی مقولات و فرضهایی محقق شد که بر محور خود استوار بود و اساساً متفاوت با مقولات و فرضهایی بود که شناخت دیگری شکل می‌داد. شاخه‌های علوم اجتماعی که با انگیزهٔ شناخت فرهنگها و مردم غیرغربی به وجود آمد، مبتنی بر مقولات و اشکالی از تحلیل هستند که اساساً و به‌طور خاص برای فهم دیگران طرح شده بود؛ چنانچه قوم‌شناسی نخستین، برای شناخت فرهنگهای غیرغربی (بدوی) به وجود آمد. بنابراین، دورنمای نهفته در این جهت‌گیری، سریعاً آشکار می‌کند که چگونه ارزشهای شکل‌گرفتهٔ درون دانش‌پژوهی تثبیت‌شده، می‌تواند تضادها و تباین فرهنگی میان خود و دیگری (بدوی و متمدن، عقب‌مانده و پیشرفته، سنتی و مدرن) را به وجود آورد، تا توجیه‌گر اقدامات غربی‌ها در جهان غیرغربی باشد.

بر همین اساس، شرابی از هوسرل یاد می‌کند که تأکید داشت تنها انسان اروپایی حق و امتیاز تاریخی فلسفیدن را دارد و فرهنگهای غیرغربی بدوی، ماقبل دانش و بی‌ظرفیت برای تأملات فلسفی هستند. مفروض هوسرل این بود که چشم‌انداز اروپایی دارای اولویت و تفوق کیفی است. این مسئله ضرورتاً به نوعی تعمیم و عالم‌گیر بودن گرایش پیدا می‌کند.

در مقابلِ پوزیتیویسم و با تمسک به پرسپکتیویسم،[2] چون بحث نظری هیچ‌گاه

1.Hisham Sharabi, **Political thought of Arab World**, London, Rotledge, 1990 (The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradaigm).pp 1-2.

۲. اگر در پوزیتیوسیم، تنها یک روش برای علم مطرح بود (معیار بودن علوم طبیعی)، پرسپکتیویسم با نفی شناخت مستقیم واقعیت، و پیش‌فرض گرفتن مفروضات و پیش‌داوریهای ناظر و اصالت تعدد مناظر، ←

خنثی یا بی‌طرف نیست، بلکه همواره با چشم‌اندازهای نظری و روش‌شناختی خاصی پیوند دارد که نحوهٔ فهم و تفسیر را تعیین می‌کنند، دانش‌پژوهی آکادمیک غرب نیز محصور در چشم‌انداز است. به گفتهٔ شرابی:

«اگرچه کاملاً موجه است که می‌توان میان آنچه صراحتاً و یا ناآگاهانه سیاسی یا ایدئولوژیک است و آنچه آشکارا معرفت‌شناختی یا روش‌شناختی است، تمایز قائل شد، اما نکته در اینجاست که نظریه و روش، فارغ از رهایی آنها از سیاست و ایدئولوژی[1] و در نتیجهٔ استقلال آنها، اغلب ریشه در اقناعات، اولویتها و منافعی دارند که در سبکها و اشکال پارادایمی متنوع شکل می‌گیرند... چشم‌انداز تحت شرایط زمانی و مکانی خاص، فهم و تفسیر ما را شکل داده و عینیت می‌بخشد. بنابراین آنچه

هرگونه شناخت را وابسته به منظری خاص قلمداد می‌کند. برای توضیح بیشتر ر.ک‌به: برایان فی، پارادایم‌شناسی در علوم انسانی، مرتضی مردیها، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی، اول، ۱۳۸۴، فصل چهارم.

۱. علاوه بر آفات متدولوژیک که شرابی از آن سخن می‌گوید، برای بسیاری از دانش‌پژوهان ایرانی میان پژوهشهای مربوط به تاریخ و فرهنگ خاورمیانه با تکاپوی امپریالیسم، پیوند مستقیم وجود دارد. حائری امکان عضویت کارکنان ادارهٔ مرکزی جاسوسی آمریکا در انجمن پژوهشهای خاورمیانه در آمریکای شمالی را نشانه‌ای بر این امر گرفته است. ر.ک‌به: عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷، ص۱۶. بر همین اساس گفته شده است که «انگیزهٔ اصلی استعمارگران از مطالعهٔ مشرق زمین و برگزاری گردهماییها پیرامون شرق، اسلام، اعراب، ایران و ترکها، غیرعلمی و با رویکرد سیاسی بوده است که از نتایج آن، بسترسازی برای تجاوز غربیها به شرق است». علی اصغر مصطفوی، «از جنگ صلیبی تا کشورسازی استعمار غرب در شرق»، گزارش، شمارهٔ شمارهٔ ۱۰۷. همچنین ر.ک‌به: مریم میراحمدی، پژوهشی در تاریخ معاصر ایران؛ برخورد شرق و غرب بر ایران، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶؛ و سید احمد موثقی، جنبشهای اسلامی معاصر، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۴.

می‌بینیم و آنچه می‌دانیم متأثر از تاریخ و جغرافی ـ فرهنگ و شرایط فیزیکی ـ است؛ یعنی عوامل و نیروهایی که مجموعاً یک چشم‌انداز معین را شکل می‌دهند. چشم‌انداز، وجود وضعیتی در بیرون یا از بالا را نفی می‌کند و بر تاریخمندی، زمانمندی و نسبیت گفتمان تفسیری تأکید می‌کند».[1]

۴. دیگری ـ خود در چشم‌انداز غرب

اگر وجود یک چشم‌انداز غربی ـ در معنای عام یا خاص آن ـ را به رسمیت بشناسیم (یک چارچوب خاص غربی که در آن شناخت دیگری مدّ نظر است) این پرسش رخ می‌نماید که در آن چشم‌انداز، یک فرهنگ و جامعهٔ غیرغربی چگونه تفسیر می‌شود؟ رابطهٔ میان خود و دیگری در تفسیر مبتنی بر چنین چشم‌اندازی چگونه است؟

بررسی متون علمی و آکادمیکِ نویسندگان و اندیشمندان غربی[2] آشکار می‌کند که دو مفروض اساسی همواره در این چشم‌انداز مضمر است: یکی اینکه دیگرانِ غیرغربی عقب‌مانده‌اند، اما جبران خواهند کرد (یعنی اینکه پس همواره عقب‌اند). دوم، دیگرانِ غیرغربی با غربی‌ها دارای فاصله‌اند (یعنی همیشه باید به‌عنوان دیگران به آنها نگاه شود). مفروض اول به‌طور خاص در تجربهٔ غربی گذر و تحول (که به‌عنوان پیشرفت از آن یاد می‌شود) و در قالب مدرنیزاسیون، دانش، فنّاوری و توسعه اقتصادی، منعکس شده است و دومی از این دیدگاه منبعث می‌شود که فرهنگهای غیرغربی تا حدی به یک نظم وجودی متفاوت مرتبط می‌شوند که پیشرفت آنها، سائقهٔ متفاوتی را می‌طلبد.[3] هر دو مفروض بر

1.Hisham Sharabi, **Political thought of Arab World**, (The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradaigm).p. 3.

۲. شرابی در این زمینه با بررسی و مقایسهٔ آثار کسانی چون جی برک، پاتای، سرویر، لرنر، گیرتس و کان نشان می‌دهد که چگونه آنها از چشم‌انداز غربی آن مفروضات را همواره مدّ نظر داشتند.

۳. در این زمینه می‌توان به اثر علمی و انتقادی ریچارد نیسبت مراجعه کرد:

Richard E. Nisbett, **The Geography of Thought; How Asians and Westerns Think Differently and Why**, NewYork, Free Press, 2003.

یک تفاوت کیفی میان خود و دیگری دلالت دارد که به‌گونه‌ای غیرآشکار برابری یا هویت [مشترک] غرب و غیرغرب را به وقت دیگری موکول می‌کند.[۱]

دانش و روش در جهان عرب

۱. نفی مرجعیت غرب در دانش‌پژوهی معاصر عرب

بررسی جنبش اخیرِ انتقادگری فرهنگی سکولار در جهان عرب آشکار می‌کند که این جنبش، خواهان گذر از سلطهٔ دانش غربی از طریق نقد نظام‌مند آن است. این درک انتقادی، حتی در نخستین مرحلهٔ شکل‌گیری خود، از یک سو خواهان فراتر رفتن از جریان غالب دانش‌پژوهی غربی است (که از قرن نوزدهم بر دانش‌پژوهی عرب و محافل دانشگاهی آن سلطه افکنده است) و از سوی دیگر، خواهان تأسیس چشم‌انداز مستقل خود است. این جنبش از آغاز بیانگر مهم‌ترین رهیافت رادیکال موجود برای تأسیس دانش‌پژوهی و در کل نمایندهٔ مهم‌ترین جنبش انتقادی نوظهور در حوزهٔ مطالعاتی خاورمیانه است. این رهیافت، مبتنی بر چشم‌اندازی است که در آن، فرضها،

---

۱. همان، ص ۱۲. برایان فی، طی چشم‌اندازی جدید با عنوان چندفرهنگ‌گرایی باز هم «امکان درک دیگران توسط های متفاوت» را پیش می‌کشد. او با تفسیر جدیدی از همکنش‌گرایی ضمن نفی «دیگری بودن» یا «دیگری شدن» بر شناخت دیگران تأکید می کند. برای فی نه تنها روشهای معهود، بلکه «معنا یا تفسیر نیز می‌تواند راهی برای شناخت دیگری باشد که تنها شواهد مورد نیاز در آن طبایع مشترک آدمی است؛ ضمن اینکه امکان شناخت دیگران به‌نحوی بهتر از خودشان را نیز ممکن می‌داند. فی نه تنها در سطح فردی، بلکه در سطح جمعی و فرهنگی نیز با بیان محدودیت‌های منظرگرایی و اثبات‌گرایی و تأکید بر اینکه «بزرگ‌ترین اشتباه نسبی‌گرایی وانهادن مشابهتها و بی‌توجهی به مشترکات به دلیل زیاد بها دادن به تفاوتها است»، به برهان ترجمه متوسل می‌شود و امکان ترجمهٔ پارادایمهای قدیم و همپوشانی جنبه‌هایی از هر پارادایم را پیش می‌کشد. او به‌رغم تأکید بیانی بر وانهادن دوتاهی‌های مشهور (از جمله خود و دیگری) مروج این ایده است که به تفاوتها تا حدی می‌توان توجه داشت که به نسبی‌گرایی افراطی نینجامد. از همین رو فی برخلاف اسلاف خود، دیگران را عقلانی می‌داند و بیان می‌کند که «تفاوت میان دو فرهنگ متضمن اشتباه بودن یکی از آن دو نیست». ر.ک‌به: برایان فی، پیشین، فصل اول، چهارم، پنجم.

مفروضها، مواضع و اهدافِ مطالعات عمومی و تخصصی غربی دیگر در آن راه ندارند و به عنوان مرجع محسوب نمی‌شوند.[۱]

نقد فرهنگی نوظهور عربی از روش غربی و تلاش ساختارشکنانه برای نفی آن، اگرچه نخستین گام برای تأسیس روشی جدید در دانش‌پژوهی غربی است، اما در استقلال و اصالت آن نقد و روش به‌دست‌آمده از شیوهٔ انکاری سلبی آن، جای تردید و بحث است. موضوع محوری این رهیافت همان شناخت مرسوم یا اقتباسی‌ای است که حاصل اجماعی وارداتی یا به عاریه گرفته شده است و قصد آزادی ذهن و جامعه را ندارد و تنها در خدمت بازتولید و یا تقویت روابط انقیاد و وابستگی است. این روند نقادی جدید، از طریق آگاهی انتخابی و به عاریه گرفته شده از مفاهیم و رهیافتهای غربی، بر خودمختاری و استقلال خود [از غرب] تأکید دارد و خواهان نوعی انتقاد خلاق و مستقل از چیزی است که حیاتش به آن وابسته است. تا اواسط یا اواخر دهه ۱۹۶۰ ارزشها و اهداف انسان‌گرایی بورژوایی غربی ـ که در علوم اجتماعی آنگلو ـ آمریکایی تجلی یافته ـ به گونهٔ مسلّم از سوی گونه‌ای مارکسیسم بی‌صدا و به‌حاشیه‌رفته که عمدتاً ریشه در راست‌کیشی مرسوم داشت، مورد پذیرش واقع شده بود و تا پایان دهۀ ۱۹۶۰ محققان و پژوهشگران عربِ تحصیل‌کرده در غرب، حوزه و موضوعات پژوهشی خود را همراستا با اهداف و ارزشهایی انتخاب می‌کردند که از سوی شیوهٔ آموزش و تحصیل رایج و نیز تحت تأثیر سازمانها و مؤسسات خیریهٔ آمریکایی به آنها الهام می‌شد.

اما منتقدان دهۀ ۱۹۷۰ نه تنها ویژگی تابعیت و وابستگی این نوع دانش‌پژوهی و آثار آن را با تردید مواجه ساختند، بلکه چشم‌انداز ایدئولوژیک و گفتمانی آن را که به آن شکل و صورت می‌داد نیز به پرسش گرفتند. از نظر شرابی، شورش علیه دانش‌پژوهی سنتی غرب و ارزشهای انسان‌گرایانه و اثباتی بورژوای آن، در حد وسیع به‌وسیلهٔ دو حادثهٔ سیاسی مجزا جرقه زده شد: جنبش دانشجویی افراطی دهۀ ۱۹۶۰ در

1.Hisham Sharabi, Political thought of Arab World, (The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradaigm).p. 3.

اروپا و آمریکا و شکست فاحش اعراب از اسرائیل در جنگ ۱۹۶۷. حادثهٔ اول، ویژگی آموزش غربی و بورژوای روشنفکران عرب را آشکار ساخت و آنها را در معرض متون رادیکال و ضد سرمایه‌داران قرار داد؛ متونی که آنها از آن بیگانه بودند و یا میان آنها و آن متون حفاظ غربی ایجاد شده بود؛ و حادثهٔ دوم به‌گونه‌ای دقیق و درست پیامدهای وابستگی و عقب‌ماندگی اعراب را به تصویر کشید و راهی را آشکار کرد تا آنها به یک خودآگاهی انتقادی برسند. به دنبال این دو حادثه، آنها در سطح وسیع روندی را طی کردند تا شیوه‌ها، فرض‌ها و ابزارهای مرسوم و پذیرفته‌شده را مجدداً به آزمون گذارند و انواعی جدید را جستجو کنند:

«در گام نخست، گرایش به رها کردن موضوعات و طرحهای انتزاعی و فردی (که به‌لحاظ اجتماعی و سیاسی بی‌ربط بودند) پدید آمد: دیگر روان‌شناسی افراد و مسائل وابسته به آن نبود که موضوع دغدغهٔ آنها باشد، بلکه موضوعاتی چون استثمار سازمان‌یافته، سرکوب، و سلطه در واقعیت اجتماعی عربی مورد بحث قرار گرفت. هم‌زمان نه تنها جنبشی برای دوری از بحث دقیق و منعطف بر سر دانش‌پژوهی مرسوم آکادمیک شکل گرفت و گسترش یافت، بلکه دل‌مشغولیهای ادبی و شناخت محض نیز طرد شد. اکنون گرایشها به سوی تعهد معطوف شده بود».[1]

نکتهٔ مهم این است که این تحول در مواجهه با رهیافتها و مفاهیم مشخص غربی، مقولات تحلیلی و شیوه‌های تفسیری (خواه دانشگاهی و خواه افراطی) را نفی نکرد، بلکه نگرشها و ارزشهای خاصی را کنار نهاد که در یک رهیافت یا دیدگاه خاص غربی در باب جهان (غیرغربی) بروز یافته بود. با این حال، این گفتمان نوظهور هنوز در روند شکل‌گیری به آرایش واژگان تحلیلی خاص خود، مشغول بود و رهیافتهای

1. Ibid.p. 45.

انتقادی خاص خود را شکل می‌داد. تلاش برای گسست از الگوهای سنتی غربی و هم‌زمان از بنیادگرایی اسلامی و پدرسالاری جدید و مدرن‌شدهٔ عربی، از یک سو باعث شده است تا رویگردانی تدریجی و نظام‌مند از سنت و ارزشهای سنتی ـ به‌عنوان منابع مشروعیت‌زایی به اقدامات و گفتمان اجتماعی ـ رخ دهد و از سوی دیگر، مخالفتی سازش‌ناپذیر نسبت به دعاوی اصلاح و نوسازی پدرسالارانهٔ جدید به وجود آید. این تلاشها از چشم‌اندازهای مارکسیست، روانکاوی ساختارگرا، پساساختارگرا، سازه‌زدا و یا فمینیست، براندازی هم‌زمان نظام پدرسالاری (جدید) سیاسی و اجتماعی، و هژمونی فرهنگی غرب را دنبال می‌کرد.

شرابی با بررسی آثار و شیوه‌های پژوهشی و تحلیلی کسانی چون احمدعلی سعید (آدونیس)، عبدالله عروی، محمد ارکون، عابد جابری و هشام جعیط (دارای سبک و آثار تاریخمند)، و طیب تیزنی، حسین مروه و الیاس مرقس، (دارای منظر و آثار مارکسیسمی) شیوه‌ای را که طی آن این نویسندگان به چشم‌انداز غربی واکنش نشان داده‌اند، آشکار کرده است. او آثار انتقادی در باب جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی را در نوشته‌های حلیم برکات (سوری)، علی زیعور (لبنانی) و مصطفی صفوان (مصری) برجسته کرده و به تحلیل گذاشته است.[1]

۲. ویژگیهای روشی دانش‌پژوهی معاصر عرب

دانش‌پژوهی انتقادی معاصر در جهان عرب دارای ویژگی‌هایی است که در مجموع می‌توان آنها را در موارد زیر برشمرد:

اول. ویژگی متمایز دانش‌پژوهی رایج عربی، وجود گونه‌ای خاص از مکتوبات و متون است که در آنها بُعد توصیف روایی غالب است و مفاهیم و موضوعهای مرجع آنها به‌گونه‌ای غیرمسئله‌دار از غرب اخذ شده است.

دوم. دانش‌پژوهی موجود، ریشه در زبان و چارچوب مفهومی اندیشهٔ غربی قرن

1. Ibid. pp. 48-58.

نوزدهم دارد. حتی هنگامی که دانش‌پژوهی آکادمیک مقولات و روشهای خود را به زیر سؤال می‌برد، این کار را به‌وسیلهٔ مفاهیم گفتمان سنتی انجام می‌دهد؛ گفتمانی که خود ریشه در آن دارد. مقولاتی چون فاعل شناسا، موضوع شناسایی، واقعیت، مفهوم، علت و اثر (که در انتقادگرایی زبانی اخیر، ابهام و آشفتگی عمیق آنها آشکار شده است) با همان ارزش ذاتی آنها اخذ شده و تقریباً هیچ‌گاه مورد نقد جدی واقع نشده است و در نتیجه در گفتمان جاری، همواره دست‌نخورده مورد استفاده قرار می‌گیرند.

سوم. این دانش‌پژوهی به‌گونه‌ای قابل ملاحظه از موضع برتر ـ سلطه ـ سخن می‌گوید و خود را در شیوه‌های «صحیح» نوشتن و شرح و تفسیر، بیان می‌کند و در نتیجه ـ عموماً ـ به مبانی سیاسی یا ایدئولوژیک خود و یا به پیامدهای ادبیات و نوع گفتمان خود بی‌تفاوت باقی می‌ماند.

چهارم. از پیامدهای این نحوه دانش‌پژوهی اینکه خود را نسبت به گفتمان غالب غربی «بیگانه» می‌داند. این گفتمان سرسختانه به بی‌ارزش کردن و یا تجاهل نسبت به آن گرایش دارد. بنابراین، این گفتمان به شیوه‌ای موازی و یکسان، غربی را در مقابل غیرغربی قرار می‌دهد و می‌کوشد تا همواره ارزش بیشتر را به اولی در مقابل دومی بدهد.

پنجم. این دانش‌پژوهی با عطف توجه به مسئله عینیت دانش، عمدهٔ منابع فکری و انتقادی خود را ساساً از غرب وام می‌گیرد. ورای اینکه آن منابع از نظر منتقدان غیرغربی چه قدر می‌توانند مطلوب باشند، این منابع بر اساس شرایط و منافع خاصی شکل گرفته است که ریشه در بافت کاملاً متفاوتی [نسبت به عرب] دارد.

ششم. بنابراین، نقد غیرغربی تا وقتی که استقلال خود را به دست نیاورده است، یعنی نتوانسته ظرفیت تئوری‌پردازی مستقل به دست آورد، همچنان به تحولات رهیافتهای انتقادی غربی و افت‌وخیزهای روشنفکری غربی وابسته و متأثر از آنهاست. از نظر شرابی نقد در غرب، بنا به تعریف، یک تمرین نخبگی است که عمدتاً با حلقه‌های روشنفکری و دانشگاهی مرتبط است و عمدتاً مسئله‌ای را موضوع بحث قرار

می‌دهد که درکش برای عموم مشکل است. بنابراین، یکی از مخاطرات عمده‌ای که جنبش انتقادی عرب به دنبال دارد، انعکاس شیوهٔ برج عاج‌نشین نقد غربی و فاصله‌اش با تلاشهای اجتماعی است. این خطر وقتی بیشتر امکان تحقق می‌یابد که متوجه محدودیتهای ایدئولوژیکی و سیاسی جامعه‌ای شویم که منتقد غیرغربی در آن زندگی می‌کند و دامن بیشتر کشورهای جهان سوم را گرفته است و در نتیجه، ما شاهد آن هستیم که شیوه‌های فرار از زندگی سیاسی-روزمرگی، دانشگاهی‌زدگی، کنار رفتن - وسوسه نویسندگان و محققانی می‌شود که می‌کوشند خود را در مقابل نظارت دولت و نیز حملات بنیادگرایی شبه‌نظامی محافظت کنند.

هفتم. یکی دیگر از مشکلاتی که منتقد غیرغربی در کشورهای عربی با آن مواجه است، ناشی از مغایرت و تناقضی است که آشکارا در تلاش آنها برای بیان نقد به زبان و دستوری است که نقدشان خود به دنبال تغییر و یا جایگزینی آن زبان و دستور است. این مسئله بیش از هرچیز، ناشی از اصرار بر داشتن نوعی هویت و سکنی گزینی در موطن هویتی است که چندان به آن تعلق ندارد.

نهایتاً اینکه، این دانش‌پژوهی اساساً از نوع پدرسالارانه است، به‌گونه‌ای که دعاوی زن‌سالارانه را طرد یا حذف می‌کند. این دانش‌پژوهی همهٔ آثار جدید یا متفاوت را به دیدهٔ تمسخر می‌نگرد و وانمود می‌کند که در پی خلق تنها اثر صحیح است؛ در نتیجه، قرائتها صرفاً یا صحیح هستند یا غلط.

شرابی گفتمان جایگزینی را پیشنهاد می‌دهد که شرایط ضروری را برای ظهور گفتمانهای غیرهژمونیک و غیردگماتیک چندگانه فراهم می‌آورد که در چارچوبی باز و پذیرای تفاوت و مستعد پذیرش هر دو سوی مغایرت، با هم در تعامل باشد:

«نقدی از این نوع قبل از هرچیز باید خواهان فراتر رفتن از محدودیتهای سنتی دانش‌پژوهی موجود باشد؛ به‌گونه‌ای که نه تنها چشم‌انداز، بلکه حوزه‌هایی که قرار است دانش‌پژوهانه در آنها

تحقیق صورت گیرد نیز تفسیر شود. در واقع این تغییر نوشته‌ها و تحقیقات جوهری و اساسی است که به پرسشهای نظریه و روش، شکل و معنای خاص و دقیق خود را خواهد داد...؛ اما چشم‌انداز انتقادی به‌هرگونه جهت‌دهی منجر شود، برای دانش‌پژوهی خشک و بی‌روح جایی نخواهد بود؛ به این معنی که در جستجوی شاهد و مدرک، جزمیتی وجود نخواهد داشت». [1]

آسیبهای روشی

با عطف توجه به تجربهٔ دانش‌پژوهی ـ عمدتاً سکولار ـ اخیر جهان عرب و پژوهش ناقدانهٔ شرابی، می توان آسیبهای روشی زیر را در رابطه با جایگاه پژوهش در مطالعات ایرانی و اسلامی برشمرد؛ روشن است که ذکر موارد زیر در مقام استقراء و تقلیل‌گرایانه نیست. از همین رو آسیبها در مقام پرسش طرح شده‌اند. هر کدام از این پرسشها از امکان یک آسیب سخن می‌گویند و نیز در مقام تجویز یا تحذیر نیستند؛ اما آشکارا از این نقد مصون نیستند که در طرح آنها «روش غربی» همواره دستمایه و مددیار بوده‌اند. بنابراین، هیچ روشن نیست که پرسشهای طرح‌شده به روش غربی، امکان تأمل یا ارائهٔ پاسخی مستقل را پیش کشند.

۱. در رابطه با مدرنیته و مدرنیزاسیون به‌رغم همهٔ انتقادهایی که به آن شده، اخذ جوانب مثبت آن، مورد اجماع همهٔ ملتها و فرهنگها و جوامع است. خاستگاه این نیروی فراگیر، غرب است و چنانکه در مطالعات اخیر در غرب ـ از زبان لیوتار ـ گفته شده است، در آغاز و کنه تمدن غربی دو مفهوم آزادی و غلبه، یا رهایی و تملک همراه با هم بوده‌اند. این تمدن، هم آزادی، علم و ایدئالهای بزرگ دارد و هم تمدن استیلا و

1. Ibid.p 47.

خشونت است.[۱] از سویی دیگر، چنان‌که توین بی گفته است کشورهای اسلامی به دو دستهٔ متجدد و متعصب تقسیم می شوند که یکی مقلد غرب و دومی متعلق به سنت است و در نتیجه هیچ‌یک آینده ندارند،[۲] (البته گفتهٔ وی فقط در مقام خودشناسی و نقد خود برای ما محل تأمل است) حال اگر در فرایند ابتنای دانش بومی به غرب و دستاوردهای علمی آن توجه شود، سخن رضا داوری ـ در باب کسی که خواسته بر اساس فلسفهٔ پوپر، علم اسلامی تأسیس کند ـ محل تأمل است که این اقدام «به معنی تباهی یک دنیا استعداد و فهم» است.[۳] این در حالی است که داوری در جای دیگری می‌گوید، و البته در جای خود قابل نقد است:

> «تاریخ جدید غربی چنان نبود که قومی به اختیار به آن رو کند و قومی دیگر از آن روی بگرداند، بلکه تمام مردم عالم می‌بایست وارد این تاریخ شوند... با توجه به بسط قهری تاریخ غرب ... سیر درست در طرف غرب بهتر از واماندگی و درماندگی است».[۴]

پرسش این است که علم بومی، آگاهانه، چه نسبتی با مدرنیته برقرار می کند؟

۲. چنان‌که راسل گفته، سلطه، کنشی است که از طریق آن، دیگران مجبور به مشارکت در نظامی می‌شوند که آنها را از خود بیگانه می کند، به‌طوری که می‌توان از آن به «شبیه‌سازی» یاد کرد؛ شبیه‌سازی از پیامدهای فرهنگ استعماری است که طی آن، بخش خاصی از جامعهٔ استعمارشده برای ارزیابی شدن تلاش کرده است و در نتیجه

---

۱. به نقل از: رضا داوری اردکانی، فلسفه و انسان، معاصر، تهران: موسسهٔ تحقیقات و توسعهٔ علوم انسانی، ۱۳۸۳، ص ۵۹ (اندیشهٔ پست مدرن).

۲. همان، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۹۳ (کارل پوپر در ایران).

۴. رضا داوری اردکانی، شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما در وضع کنونی تفکر در ایران، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۲۸.

فرهنگی شکل می‌گیرد که نه بومی و اصیل است و نـه فرهنـگ اروپاییـان استعمارگر را دارد، بلکه فرهنگی است که نخبگان محلی از روی فرهنگ امپریالیستی جعل کـرده‌انـد. از نشانه‌های آن، بی‌توجهی به داشته‌های خـود و تمجیـد از فرهنـگ اسـتعمارگران اسـت. چنـان‌کـه شـریعتی مـی‌گفـت استعمارگران لزومـاً فرهنـگ شـرقی و تـاریخ آن را نفـی نمی‌کنند، بلکه می‌کوشند تا استعمارشـدگان را متقاعـد سـازند کـه موجـود درجـهٔ دوم و ناتوان از اندیشیدن هستند[1] و به گفتهٔ داریوش شـایگان، غـرور چنـدین‌سـالهٔ مـا در ماهیـت تفکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع و غنای مطالـب و قـدرت مـسحورکننده، پدیـده‌ای تک و استثنایی بر کرهٔ خاکی است، ما را به این امر آگاه ساخت که سیر تفکـر غربـی در جهت بطلان تدریجی، جمله معتقداتی بوده است که میراث معنـوی تمـدنهای آسـیایی را تشکیل می دهند... و آنان را به وضع کنونی فترت سوق داده است.[2] به سخن صـریح آیـا این شبیه‌سازی، نفی و فترت ناشی از روشی نیست که اخذ شده است؟

۳. بر همین اساس و با در نظرداشت بـه تجربـهٔ غـرب درخـصوص علـوم انـسانی، اگـر قدرت، دانش خاص خود را ایجاد می‌کند و دانش برخاسته از قـدرت، حقـایق مخـصوص خود را،[3] و چنان‌که ادوارد سـعید گفتـه اسـت کـه دانـش موضـعی آکادمیـک و فرهنگـی ندارد، بلکه این سیاست است که چشم‌انـداز را ترسـیم مـی‌کنـد[4] تـا چـه میـزان در جریـان بومی‌سازی دانش از این آسیب و آفت می‌توان مصون بود که دانـش تمامـاً سـاختهٔ قـدرت نشود و حقایق تماماً برخاسته از دانش معطوف به قـدرت نباشـند؟ به دیگـر سـخن تـا چـه

---

۱. عباس منوچهری، «راسل، شریعتی و گفتمان پـساستعماری»، حـسین خنـدق آبـادی، نامـه فرهنـگ، ۱۳۸۱، شمارهٔ ۴۷، ص۵۲.

۲. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران: انتشارات باغ آیینه، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ص ۱۳.

۳. بنگرید به: پیتر میلر، سوژه، استیلا و قدرت، نیکو سرخوش و افشین جهـان‌دیـده، تهران: نـشر نـی، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۴. ادوارد سعید، شرق‌شناسی، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۷، ص۵۷.

میزان می‌توان از آفت غیریت‌سازی در علوم انسانی مصون بود. بر اساس تحلیل فوکو، علوم انسانی گفتمان‌محور هستند و گفتمان و قدرت نیز در رابطهٔ مستقیم با هم قرار دارند و در درون صورتبندی یک گفتمان، برخی اشکال اندیشه و معرفت ممکن و برخی دیگر ممتنع می‌وند و در نتیجه، بررسی دانش و قدرت بدون یکدیگر نیز منتفی است. دانش همپای اعمال قدرت پیش می‌رود. هرجا قدرت اعمال شود، دانش نیز تولید می‌شود و دانش برآمده از قدرت، چیزهایی را حفظ و چیزهایی را حذف می کند و حدود خاصی را برای تفکر وضع می کند و تمایزات خاصی را ایجاد می کند و به دنبال آن اشکال خاصی از کردارها، هویت ها و فعالیتها را ممکن می‌سازد. در دانش بومی، قدرت چه جایگاهی را برای خود تعریف کرده است و چه رابطه‌ای را با حقیقت برقرار می کند؟

۴. مطالعات زبان‌شناسی نشان داده است که میان زبان (در وجوه مختلف آن)، اندیشه و عمل‌انسانی، رابطهٔ مستقیمی برقرار است و هر زبانی، نحوه‌ای خاص از اندیشه را اعمال می کند. آیا زبان پژوهشها و مطالعات بومی ظرفیت دانشی زایا را دارد؟ اگر در روند دانش‌پژوهی اسلامی کاربرد واژگان اروپایی ـ چنان که کرومر گفته[1] ـ اجتناب‌ناپذیر است، آیا می‌توان به تفکر دیالکتیک و به‌ویژه دیالکتیک منفی که آدرنو

---

۱. کرمر در آثار خود درباب فرهنگ و تمدن اسلامی بر این عقیده اصرار دارد. او در اثر خود در پاسخ به نقدی که بر کتاب وی شده «استفاده از واژگان زبان اروپایی را واقعاً اجتناب‌ناپذیر» می‌داند، چون شیوهٔ ناقدان مسلمان اروپامدار بی‌آنکه خود بدانند مشحون از تعابیر اروپایی است. برای مثال واژهٔ خاورمیانه از نظر وی واژه‌ای اروپامدارانه است و تنها وقتی معنا دارد که به این ناحیه از دیدگاه اروپایی نگریسته شود. او در بررسی خود درباب انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی می‌گوید که مفاهیمی چون قرون وسطا و دورهٔ میانه مفید هیچ معنایی از برای تمدن اسلامی نیست و این دوره‌بندی تماماً اروپایی است. حتی نمی‌توان اسلام را به صفت کلاسیک متصف کرد، زیرا با تقویم زمانی جوامع اسلامی متناسب نیست. از نظر وی «بسیاری از کلمات به ظاهر معصوم، معانی قوم‌مدارانه، دارند».

جوئل کرومر، احیاء فرهنگی در عهد آل بویه؛ انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، محمد سعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۵، صص ۶-۷.

آن را تبلیغ و دفاع می‌کرد، پرداخت؟ تأکید خاص آدرنو بر مفهومِ «مفهوم» حائز اهمیت است. از نظر وی یکسان دانستن هر «مفهومی» با وضع موجود مستقر، هالهٔ تاریخی آن را می‌زداید و مصادیق، مسئولیت خود را در مقابل مفاهیم سلب می‌کنند، درحالی‌که پژوهندهٔ نقاد، واقعیت را که در آیین اثباتی به صورتی غیرتضادآمیز و غیرنقادانه درک می‌شود، در رقابت با خود مفهوم قرار می‌دهد؛ در نگرش نقاد، مفهوم از حد واقعیت ضروری فراتر می‌رود، درحالی‌که شرط کاربرد موفقیت‌آمیز روش اثباتی، پذیرش وضعیتی ایستا و منجمد است.[1] با این حال، مبلّغان این روش در ایران به دانش برخاسته از آن اکتفا نمی‌کنند. در این نگرش:

«با وجود ورود مکاتب مختلف فکری، اجتماعی، فلسفی، علم سیاست همچنان از قواعد خاص و ثابت خود پیروی می کند... و بنابراین، شناخت سیاسی ضرورتاً در کتابها و نوشته‌های علمی نهفته نیست. به دیگر سخن، نوشته نمی‌تواند ساختار سیاسی ـ اجتماعی و توانائیهای روشی نهادینه‌شدهٔ ناشی از آن ساختار را منعکس و منتقل کند و بی‌دلیل نیست که حتی در جوامع صنعتی مانند ژاپن و ایتالیا فهم علم سیاست حداقل در مکتوبات آنها از توصیف مواد خام، صورت‌برداری رویدادها و دخل و تصرف سامان‌یافتهٔ تاریخی فراتر نرفته است».[2]

نسبت میان زبان و اندیشه را در روش‌پژوهی بومی چگونه می‌توان تبیین کرد؟

۵. به نظر می‌رسد روش غالب در مطالعات و پژوهشهای اسلامی کنونی برگرفته از پوزیتیویسم است؛ این آیین در درون الگوی ابزارگونهٔ خود، انسان را در ردیف وقایع و

---

۱. رک‌به. حسین بشیریه، دولت عقل، تهران: موسسهٔ نشر علوم نوین، چاپ اول، ۱۳۷۴، فصل چهارم، ص ۱۰۴.

۲. محمود سریع‌القلم، روش تحقیق در علوم سیاسی و روابط بین الملل، تهران: انتشارات فرزان، چاپ دوم، ۱۳۸۱، صص ۸-۹.

اشیا قرار می‌دهد، و در نتیجه به فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاسی هنجاری که در آنها اساساً بحث از سعادت انسان و فضایل و رذایل صورت می‌گیرد، پرداخته نمی‌شود؛ چون از این منظر، این دو، شبه‌معرفت هستند و قضایای اخلاقی و سیاسی چون ناظر به اعیان و اشیای فیزیکی جهان خارج نیست، حاوی معنا نیستند. همین معامله با گزاره‌های دینی و مابعدالطبیعی و ادبی نیز می‌شود.[1] گفته می‌شود امروزه در غرب مرگ پوزیتیویسم در علوم اجتماعی اعلام شده است و به دنبال آن، به ظهور پرسپکتیویسم خوشآمد گفته شده است. اگر همین روند در مطالعات اسلامی نیز تکرار شود در آن صورت پیامد مهم آن، یعنی تقلیل علم به پارادایم چگونه توجیه و تبیین می‌شود و در رابطه با این اصل که هیچ بنیان عقلی برای داوری و رجحان یک منظر بر دیگری وجود ندارد، چه موضعی اتخاذ می‌شود و مفاهیمی چون صدق، حقیقت، معیار، و اعتماد چه وجهی می‌توانند داشته باشند؟ به‌طور مشخص آیا می‌توان روشها، رهیافتها و پارادایمهایی را که لیتل[2]، مارش و استوکر[3] و فی،

---

۱. برای بحثی دقیق و عالمانه در این زمینه ر.ک‌به: سعید زیبا کلام، «پیوند نامبارک پوزیتیویسم و اندیشهٔ سیاسی»، فصلنامهٔ حوزه و دانشگاه، سال هشتم، بهار ۱۳۸۱، صص ۴-۳۴.

۲. لیتل، تبیین در علوم اجتماعی را محصور به سه نوع علّی، عقلی و تفسیری می‌داند. او تقریباً علت و دلیل را یکسان گرفته است. ر.ک‌به: دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۳.

۳. دیوید مارش، و گری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: انتشارات پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸. کتاب در سه بخش ارائه شده است: بخش اول رهیافتهای اساسی در علوم سیاسی مورد بحث قرار گرفته است. رهیافت به دنبال آن است که شیوه‌هایی را توضیح دهد که سیاست بر اساس آن در جهان ما عمل می‌کند. رهیافتها عبارتند از: رفتارگرایی، انتخاب عقلانی، فمینیسم، نهادگرایی، تفسیرگرایی، مارکسیسم و در کنار آنها تئوری نرماتیو. دغدغهٔ مشترک همهٔ رهیافتها فهم آنچه هست می‌باشد، اما تئوری نرماتیو به آنچه می‌باید باشد می‌پردازد. بخش دوم کتاب فنون و چالشهای روشی و روش‌شناختی و ظرفیتها و محدودیتهای هر کدام را بررسی می‌کند. این فنون در دو دستهٔ کیفی و کمّی و نیز به صورت تلفیقی یا تطبیقی وجود دارد. بخش سوم کتاب به ←

استقصا و بررسی کرده‌اند را در رابطه با مطالعات اسلامی مطلوب، بسنده و لازم دانست؟

۶. با نظرداشت به پژوهش فایرابند در «بر ضد روش»، و نیز با توجه به نتایج مطالعات کسانی چون رورتی، اوکشات و هایدگر،[۱] اگر قرار است روش، ناظر به مقصد و حقیقت باشد، عمده روشهای پژوهش و جمع‌آوری اطلاعات در غرب، حقیقت و مقصدی را می‌جویند که فرد غربی دنبال آن بوده و هست. از این منظر حتی اگر دانش‌پژوهی اسلامی، گزیری جز تمسک به روشهای پژوهش غربی نداشته باشد، آیا می‌تواند هم‌زمان نفی آن حقایق و مقاصد را مدّ نظر داشته باشد؟ و اساساً آیا دانش‌پژوهی اسلامی حقیقت‌محور و مقصدیاب است؟ اگر چنین است، آیا روشهای موجود غربی برای او ناکافی نیست؟ در این زمینه عطف توجه به جنبش انتقادگری روشی در غرب نیز شایسته است. انتقادهایی در غرب بروز یافته که خواهان به زیر سؤال بردن اعتبار چشم‌اندازی است که دانش‌پژوهی غربی بر اساس آن، شکل گرفته و رشد یافته است. به گفتهٔ شرابی انتقادگرایی افراطی غربی از مارکس تا دریدا صرفاً به برملا کردن اغراض سیاسی یا ایدئولوژیک دانش‌پژوهی بورژوازی نیست؛ بخش عمده‌ای از آن، بر مسائل چشم‌انداز متمرکز است. دیگر این‌گونه نگریسته نمی‌شود که حقیقت به گونه‌ای معصومانه از همان زاویه‌ای که موضوع طرح شده است، تعریف و تعیین می‌شود.

چالشهای متاتئوریتیکال می‌پردازد. و دو مبحث ساختار و عاملیت، و ایده‌ها و نهادها را مورد بررسی قرار می‌دهد. نسخه جدید این اثر، طرحی کامل و بازنگری شده را ارائه می‌دهد؛ بنگرید به:

David Marsh, Gerry Stoker,**Theory and Methods in political Science**, Second Edition.

۱. به گفتهٔ اکشات «تحقیق در عمل، به‌رغم اینکه چنان ظاهر می‌شود که گویی مجموعه‌ای از آرا در کنار هم جا داده و با هم سازش می‌دهد، تنها یک رأی را می‌پذیرد: گفتار استدلالی یا رای علمی، و سایر آراء صرفاً بدان جهت به رسمیت شناخته می‌شوند تا از آن رأی واحد الگو گرفته و پیروی کنند». در عبارت آرنتی، فعالیتهای دانستن و خواستن باید به‌واسطهٔ یک اندیشیدگی بی‌مقصد یا تفکر شمری، فربه و تقویت شود. این اقدام در واقع منزلگاه ناب و اصیل آزادی بشری است.ر.ک‌به:

Ferd Dalmayer, **Language and Politics**, University of Notre Dame Press, 1984.pp 177-190.

جمع‌بندی

نقد و تحلیل شرابی از وضع دانش‌پژوهی معاصر در جهان عرب، عمدتاً متوجه نوع سکولار آن بود که البته این دانش‌پژوهی خود را هم‌زمان در تقابل با دانش روشمند منظرگرای غربی و پژوهشهای اسلام‌گرایانه می‌دید. شرابی در این حد موفق بود که آن دانش‌پژوهی را ـ که بر اساس استدلال وی معرفتی اقتباسی و شبه‌غربی است ـ به روش غربی نقد و بررسی کند؛ اما وی خود مصون از نقد حاضر نیست که اگر بخواهد نوعی دانش‌پژوهی غیر غربی بیاغازد، لازمهٔ آن، گسست از روش‌شناسی غربی است. اگر این نقد در جای خود مستدل باشد که دانش‌پژوهی سکولار معاصر عرب از ناحیهٔ روش رنج می‌برد و به‌واسطهٔ روش واکنشی خود به روش و معرفت غربی، در چاله‌ای مشابه درافتاده است، در آن صورت وضعیت دانش‌پژوهی اسلامی چه می‌شود؛ در جایی که نقد آثار انتقادی سکولار عرب معاصر، از سوی کسی چون شرابی، مصون از خطای درافتادن در چالهٔ مقصدیاب و حقیقت‌محورِ روش‌شناختی غربی نیست، دانش‌پژوهی اسلامی حتی اگر ضرورت گسست از روش‌های غربی را احساس و ادراک کند، با کدام روش می‌خواهد و می‌تواند به این امر خطیر دست یازد؟

در جستجوی روش، چشمداشت از میراث و سنت هم شاید نادرست و بی‌نتیجه باشد؛ زیرا میراث اسلامی عمدتاً در فضای استبداد و استیلا رشد یافته است و اندیشهٔ آزاد، مجال بروز و ظهور نیافته است و حداکثر در مواردی چون پنهان‌نگاری و نمادین‌گویی خلاصه می‌شوند. تأمل‌آورتر اینکه روشی را که میراث‌داران ما ـ به‌ویژه در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی، به کار برده‌اند، دانش‌پژوهان غربی کشف کرده‌اند.[1] اگرچه از گذشته می‌توان کمک گرفت، اما نمی‌توان از آن الهام گرفت و روش استخراج کرد.

---

۱. یافته‌های اسکینر در این زمینه مثال زدنی است. ر.ک.به: جیمز تولی، «روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشهٔ سیاسی»، غلامرضا بهروز لک، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۸، زمستان ۱۳۸۳، صص ۵۷-۸۴

روشْ یافتن، نیازمند فعالیت و ریاضت فکری و فلسفی عمیق و تدریجی و طولانی است. پیچیدگی دیگر ابداع روش در اینجاست که در عصر تخصص‌گرای کنونی، طی طریق برای یافتن روش، نیازمند مطالعهٔ همه‌جانبهٔ دین، سیاست، اقتصاد، جامعه و تاریخ است. پس از مطالعه و اشراف کامل در حوزه‌های علوم انسانی است که می‌توان مدعی استخراج روشی خاص شد. به دیگر سخن، دستیابی به معرفت روش هم‌زمان نیاز به اتصال معرفتی به سنت و گسستی روشی از آنچه هست دارد.

فهرست منابع

بشیریه، حسین، **دولت عقل**، تهران: موسسهٔ نشر علوم نوین، چاپ اول، ۱۳۷٤.

تولی، جیمز، «روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشهٔ سیاسی»، غلامرضا بهروز لک، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ ۲۸، زمستان ۱۳۸۳.

حائری، عبدالهادی، **نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب**، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.

داوری اردکانی، رضا، **شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما در وضع کنونی تفکر در ایران**، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۶۳.

داوری اردکانی، رضا، **فلسفه و انسان، معاصر**، تهران: موسسهٔ تحقیقات و توسعهٔ علوم انسانی، ۱۳۸۳.

رجایی، فرهنگ، **اندیشهٔ سیاسی معاصر در جهان عرب**، تهران: مرکز پژوهشهای علمی و استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۸۱.

زیبا کلام، سعید، «پیوند نامبارک پوزیتیویسم و اندیشهٔ سیاسی»، **فصلنامهٔ حوزه و دانشگاه**، سال هشتم، بهار ۱۳۸۱.

سریع القلم، محمود، **روش تحقیق در علوم سیاسی و روابط بین الملل**، تهران: انتشارات فرزان، چاپ دوم، ۱۳۸۱.

سعید، ادوارد، **شرق‌شناسی**، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۷.

شایگان، داریوش، **آسیا در برابر غرب**، تهران: انتشارات باغ آیینه، چاپ دوم، ۱۳۷۱.

شرابی، هشام، **پدرسالاری جدید، نظریه‌ای دربارهٔ تغییرات تحریف‌شده در جامعهٔ عرب**، سید احمد موثقی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۰.

شرابی، هشام، **مقدمه لدراسة المجتمع العربی**، اورشلیم: صلاح‌الدین، ۱۹۷۵م.

عنایت، حمید، **اندیشه سیاسی در اسلام معاصر**، بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۷۲.

فی، برایان، **پارادایم‌شناسی در علوم انسانی**، مرتضی مردیها، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی، چاپ اول، ۱۳۸٤.

کرومر، جوئل، **احیاء فرهنگی در عهد آل بویه؛ انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی**، حنایی کاشانی، محمدسعید، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۵.

لیتل، دانیل، **تبیین در علوم اجتماعی**، عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۳.

مارش، دیوید، و استوکر، گری، **روش و نظریه در علوم سیاسی**، امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: انتشارات پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.

مصطفوی، علی اصغر، «از جنگ صلیبی تا کشورسازی استعمار غرب در شرق»، **گزارش**، شمارهٔ ۱۰۷.

منوچهری، عباس، «راسل، شریعتی و گفتمان پسااستعماری»، حسین خندق آبادی، **نامه فرهنگ**، ۱۳۸۱، شمارهٔ ٤۷.

موثقی، سید احمد، **جنبشهای اسلامی معاصر**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷٤.

میراحمدی، مریم، **پژوهشی در تاریخ معاصر ایران؛ برخورد شرق و غرب بر ایران**، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳٦٦.

میلر، پیتر، **سوژه، استیلا و قدرت**، نیکو سرخوش و افشین جهان دیده، تهران: نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۲.

Dalmayer, Ferd, **Language and Politics**, University of Notre Dame Press, 1984.

Marsh, David, Gerry Stoker,**Theory and Methods in political Science**, Second Edition.

Richard E. Nisbett, **The Geography of Thought; How Asians and Westerns Think Differently and Why**, NewYork, Free Press, 2003.

Sharabi, Hisham, **Political thought of Arab World**, London, Rotledge, 1990 (The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradaigm).

بخش سوم

بررسی انتقادی روش در فقه سیاسی

درآمد

بخش حاضر به بررسی و آسیب‌شناسی روش در فقه می‌پردازد. شاید بتوان فقه را باسابقه‌ترین علم در حیطهٔ علوم اسلامی دانست که توانسته به سرعت هویت مستقل بیابد و حدود و ثغور خود را از سایر علوم روشن سازد. همچنین شاید بتوان فقه را فراگیرترین و تأثیرگذارترین علم در حوزهٔ سیاست و اجتماع دانست.

اولین مقاله در این بخش، متعلق به آیت‌الله عمید زنجانی است که می‌توان او را برجسته‌ترین فقیهی به شمار آورد که به تدوین و تبیین فقه سیاسی پرداخته است. اگر چه قلم توصیفی ایشان در مجموعهٔ ـ بیش از ده جلدیِ ـ فقه سیاسی، از اقبال دانشگاهیان به این اثر کاسته است ولی ماندگاری و ارزشمندی آن قابل انکار نیست. این مقاله پس از تعریف فقه سیاسی تلاش می‌کند امکان نوآوری را در فقه سیاسی نشان دهد و در ادامه به طور دقیق‌تر به تبیین عرصه‌ها و قالب‌های این نوآوری می‌پردازد. از دیگر مباحث مهم این مقاله بحث «تفریع» کمّی و کیفی در فقه سیاسی است. مراد ایشان از «تفریع»، رؤیت‌های مختلف ـ یا به نوعی قرائت‌های گوناگون ـ می‌باشد که می‌تواند در موضوعات سیاسی، زمینه‌های نوآوری فقهی را به دنبال داشته باشد.

مقالهٔ دوم به ویژگیها و چالشهای روش‌شناختی فقه سیاسی شیعه می‌پردازد. تمرکز مقاله بر دو چالش اصلی در فقه شیعه بین اصولیون و اخباریون می‌باشد. تبیین

موضوعات و محورهای مورد چالش این دو گروه و فرجام نه چندان خوشایند این چالش دامنه‌دار، بحث اصلی مقاله است. در ادامه، پرداختن به چالشهای روش‌شناختی بین مجتهدان از یک سو، و بین مجتهدان و روشنفکران از سوی دیگر در موضوعات سیاسی اجتماعی، به غنا و کاربردی بودن مقاله افزوده است.

سومین مقاله در این بخش به تبیین بنیانها و ویژگیهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت اختصاص دارد، و معتقد است این بنیادها توجیه‌کنندهٔ فقه سیاسی بوده و اعتبار علمی و معرفتی آن را نشان می‌دهند. نویسنده ویژگیهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت را بر اساس سه شاخص نص‌گرایی، سنت‌گرایی و عقل‌گرایی مورد بررسی، تحلیل و مقایسه قرار داده است. یکی از نکات مهم مطرح شده اینکه عقل‌گرایی به عنوان یک منبع معرفتی، در روش فهم احکام شرعی در تاریخ فقه سیاسی شیعه جریانی غالب، و در فقه سیاسی اهل سنت جریانی نحیف و حاشیه‌ای بوده است ولی در دوران معاصر با ظهور نظریه‌های مقاصد شریعت، و شکل گیری فقه المقاصد در اهل سنت، عقل گرایی مورد توجه قرار گرفته است.

آخرین مقاله در این بخش از منظر روش شناختی به آسیب شناسی در فقه عموماً و فقه سیاسی خصوصاً، پرداخته است. براساس تقسیم‌بندی انجام شده، ابتدا آسیب‌های آموزشی و فرهنگی مورد بحث قرار گرفته اند، سپس آسیبهای فردی ـ شخصیتی یا آسیبهایی که از رفتار و عملکرد فقهای شیعه ناشی می شود و در فقه سیاسی تأثیرات روشی داشته‌اند بررسی شده‌اند، و در ادامه آسیبهای متنی ـ محتوایی مورد توجه قرار گرفته‌اند. در بخش دوم مقاله، سعی شده با توجه به آسیبهای مورد بحث، راهکارهایی برای کاهش آسیبها و برون‌رفت از مشکلات ارائه گردد. اگر چه این راهکارها به آسانی و به زودی امکان عملی شدن ندارند اما به نظر می رسد چاره‌ای جز آن نباشد و اگر ما بخواهیم روزی به اصلاح و تحول روی آوریم باید به همین سنخ راهها توسل جوئیم.

در مجموع مقالات این فصل مطالب ارزشمندی را مطرح کرده‌اند اما شاید انتظار

بیش از این بود. فقه و فقه سیاسی، با اهمیت، قدمت و ادبیات غنی و فربهی که دارد باید این بخش از کتاب می‌توانست گامهای عمیق‌تر و دقیق‌تری در جهت تبیین، شناخت، نقد و تدوین روش و مباحث روش‌شناختی بردارد. شاید یکی از مهمترین دلایل این نارسایی، تعداد اندک مقالات این فصل باشد، که در این صورت قصور از اینجانب است.

روش‌شناسی در تحقیقات فقه سیاسی

آیت‌الله عباسعلی عمید زنجانی*

مقدمه

دین اسلام، پیوند ناگسستنی با فقه خورده است و علم فقه از اولین علومی است که از بطن اسلام پدید آمد و در طول تاریخ، مناسب با شرایط زمانی و مکانی، تحول و تطور پیدا کرد. اگرچه ظهور هر علمی شاید بدون روش امکان نداشته باشد، اما هر علمی ناخواسته در بستر روش خود پدید می‌آید، و پس از آن، تدوین روش صورت می‌گیرد، و البته مباحث روشی در عمق و گستردگی امروز، در تاریخ علم فقه مطرح نبوده است، اگرچه علم اصول به‌مثابهٔ روش، تقریباً از آغاز در کنار علم فقه حضور داشته است.

امروزه می‌توان گفت علوم رشد و تحول جدی یافته‌اند و روش و روش‌شناسی جایگاه و اهمیتی خاص پیدا کرده است. با پیچیده شدن شرایط سیاسی ـ اجتماعی، علوم مختلف و مباحث مربوط به روش، به نظر می‌رسد علم فقه نیز متناسب با این تحول و پیچیدگیها، باید رشد کند و پاسخهای پویا و متناسب برای مسائل و چالشهای

---

* استاد فقه و اندیشهٔ سیاسی اسلام، و رئیس دانشگاه تهران.

فزایندهٔ جوامع امروز ما داشته باشد. شاید بتوان به جرئت اذعان کرد که پویایی فقه و توان آن در پاسخ به مسائل روز، ارتباط مستقیم با روش آن دارد و هر گونه تحول و پویایی در فقه، منوط به تحول و کارآمدی در روشهای مورد استفاده خواهد بود.

چیستی فقه سیاسی

۱. موضوع و تعریف فقه سیاسی

در بحث حاضر، تلاش ما این است که با یک رویکرد امروزی، به روش‌شناسی در تحقیقات حوزهٔ فقه سیاسی بپردازیم. ابتدا به تبیین چیستی فقه سیاسی پرداخته‌ایم که مباحثی مثل تعریف و موضوع فقه سیاسی، نوآوری در فقه سیاسی، قرآن و حدیث در فقه سیاسی و توسعهٔ فقه سیاسی را شامل می‌شود: در ادامه، عرصه‌های نوآوری در فقه سیاسی مورد بحث قرار گرفته است که «ارائهٔ قالبهای جدید»، «ارائهٔ راهکارهای اجرایی»، «تفریع کمّی و کیفی» از جمله مباحث آن به شمار می‌رود.

فقه سیاسی با تعریف خاصی که دارد، هم شامل حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی و هم شامل مباحث حقوق عمومی می‌شود. حقوق عمومی رشتهٔ جدیدی است که بسیاری از مباحث علوم سیاسی با حفظ تعریف حقوق و در قالب قواعد حقوقی در حوزهٔ آن مطرح می‌شود. حقوق عمومی را می‌توان «ضابطه‌مند کردن کلیهٔ مباحث سیاسی در قالب قواعد حقوقی» تعریف کرد. قاعده‌سازی در علوم سیاسی، رشتهٔ جدیدی است و تقریباً عام‌ترین، شامل‌ترین و کاربردی‌ترین رشته‌های حقوق و علوم سیاسی است. کمتر مسئله‌ای را در علوم سیاسی می‌توان یافت که در حوزهٔ حقوق عمومی جا نگیرد؛ چون در حقوق عمومی، محور دولت است و به اعتقاد برخی، در علوم سیاسی هم، محور دولت است. فقه سیاسی، هم شامل اندیشهٔ سیاسی به مفهوم اصطلاحی و هم شامل مباحث حقوق عمومی است. برای بسیاری، اصطلاح فقه سیاسی جا نیفتاده و هنوز جایگاه خودش را پیدا نکرده است. به این دلیل که پیشوند این اصطلاح واژهٔ فقه است، با واژهٔ فقه، احکام شرعی به ذهن تبادر می‌کند. فقه، مجموعه‌ای از احکام شرعی

مستنبط از ادلهٔ شرعی است، لذا با شنیدن کلمهٔ فقه، تصور می کنیم که منظور بیان یک سلسله از احکام شرعی است، درصورتی که فقه فراتر از بیان حکم شرعی است و پسوند سیاسی نشان می‌دهد که همهٔ مباحث فقهی مورد نظر نیست، بلکه مباحثی از فقه که به حوزهٔ سیاست ارتباط دارد مدّ نظر است. بنابراین، در یک تعریف فشرده، فقه سیاسی عبارت است از:

«پاسخهایی که فقه در رابطه با مسائل سیاسی دارد یا باید داشته باشد».

یعنی شامل آن دسته از مباحث سیاسی است که یا در کتابها و آثار گذشتهٔ فقهی آمده، یا مسائل جدید سیاسی است، و فقه باید پاسخ‌گو باشد. چون منظور فقه، اسلام است و خواه‌ناخواه هر مسئلهٔ جدید سیاسی که مطرح می‌شود، فقه باید پاسخ‌گو باشد، بنابراین، فقه سیاسی به معنای پاسخهای فقه به مسائل سیاسی گذشته، یا پاسخهایی است که امروز و آینده باید در رابطه با مسائل جدید سیاسی داشته باشد.

پرسشی مطرح می‌شود که آیا فقه سیاسی شامل علم سیاست هم می‌شود؟ چون بالاخره مباحث فقهی مباحث ارزشی و باید و نباید، و خوب و بد است. آیا در حوزهٔ باید و نباید و در حوزهٔ مسائل ارزشی، مسائل تجربی و علمی هم جا می‌گیرد؟ پاسخ این است که موضوع‌شناسی خود بخشی از علم است؛ در اینجا نیز موضوع‌شناسی خودش بخشی از فقه است و در نتیجه غیر از اندیشهٔ سیاسی، شامل علم سیاست هم می‌شود. ما اصطلاح فقه سیاسی را توسعه می‌دهیم، فقه سیاسی را محدود به حکم مستنبط نمی‌گیرم، بلکه موضوع‌شناسی سیاسی را هم شامل می‌شود. براین‌اساس، فقه سیاسی، یعنی یافتن موضوعات جدید سیاسی و پاسخ آن، و علل آن ـ که شامل فلسفهٔ سیاسی می‌شود ـ و مبادی آن ـ که شامل کلام سیاسی می‌شود ـ به عبارت دیگر حدود فقه سیاسی دست خودمان است. ما در مورد فقه سیاسی آیه و روایت نداریم که تعریف کرده باشد و نتوانیم دستکاری کنیم. فقه سیاسی یک اصطلاح و دانش جدیدی است که زمینه در فقه دارد، ولی ما آن را از فقه بیرون کشیدیم وتوسعهٔ مفهومی برایش قائل

شدیم؛ یعنی فقه سیاسی باید موضوع‌شناسی هم بکند و تخصص لازم را در شناخت موضوعات داشته باشد. در اصطلاح جدید فقه سیاسی، کسی که در فقه سیاسی کار می‌کند، حتماً باید با موضوعات جدید سیاسی و با علم سیاست آشنا باشد.

مثلاً انتخابات یک مسئلهٔ سیاسی است؛ روشهایی در انتخابات فرد را به پیروزی می‌رساند؛ این روشها ممکن است از فقه به معنای اصطلاحی خارج باشد، ولی ما در فقه سیاسی بحث می‌کنیم؛ یعنی روشهای انتخاباتی دنیا را مطرح می‌کنیم و به نقد و تحلیل می‌گذاریم و با مواضع اسلامی تطبیق می‌دهیم که این روشها کدام با مواضع اسلامی منطبق هست و کدام نیست. الان بیش از ده روش ساده و پیچیدهٔ انتخاباتی در دنیا وجود دارد، کدام‌یک از اینها می‌تواند در چارچوب شورا، بیعت، امامت و ... قرار گیرد یا مثلاً روشهای مختلف در پارلمانتاریزم وجود دارد، اینها را در فقه سیاسی بررسی می‌کنیم، موضوع‌شناسی می‌کنیم، بعد در نهایت می‌بینیم با رؤیت و دید جدید، کدام‌یک از این روشهای پارلمانی با مؤلفه‌های مسلّم سیاسی اسلام منطبق است، سپس آن را وارد حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام می‌کنیم.

در فقه سیاسی به مسائل حقوق عمومی هم توجه می‌کنیم؛ مثلاً در دنیا رژیمها به دو دسته تقسیم می‌شوند: رژیمهای ریاستی و پارلمانی. ما در حوزهٔ فقه سیاسی، بحث محسّنات و معایب اینها را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم و در نهایت می‌گوییم کدام‌یک از اینها در قالب نظام ریاستی است و با مؤلفه‌های اصلی غیر قابل تجدید نظر در اسلام هم‌خوانی دارد. همهٔ اینها وارد حوزهٔ فقه سیاسی می‌شود و امروز کسی که می‌خواهد فقه سیاسی را بررسی کند، باید در موضوع‌شناسی هم تبحر داشته باشد؛ زیرا نمی‌تواند موضوع را از جای دیگری قرض بگیرد و از نتیجهٔ کار کسانی که در مسائل علوم سیاسی تحقیق می‌کنند یا در مسائل حکومتی بحث و بررسی می‌کنند، استفاده کند؛ باید خودش مستقیماً وارد این حوزه شود. در فقه سیاسی تلاش می‌شود با شناخت موضوعات جدید، پاسخ فقه را در رابطه با آن موضوعات و سؤالات جدید بیابیم.

با این تعریف فشرده و مختصر از فقه سیاسی، معلوم می‌شود که فقه سیاسی

حوزه‌های بسیاری را شامل می‌شود که دو حوزهٔ «اندیشهٔ سیاسی» و «حقوق عمومی» از جملهٔ آنهاست.

۲. نوآوری در فقه سیاسی

اگر امکان‌سنجی کنیم درمی‌یابیم که نوآوری و نظریه‌پردازی در مسائل فقه سیاسی یا اندیشهٔ سیاسی اسلام، امکان دارد، اما منابع ما محدود است. آنچه به شریعت و اسلام مربوط است، الزاماً باید به کتاب و سنت مستند باشد. این نکته به‌لحاظ روشی، نقطه‌عطفی برای تشخیص شناختها و یا معرفت‌شناسی و یا تبیین مسائل اسلامی از غیر اسلامی است. بسیاری از علما چون فراوریها و نوآوریهای فکری خودشان را خیلی می‌پسندند، آن را به اسلام نسبت می‌دهند. آیا هر چیزی که خوب و پسندیده است، می‌شود به اسلام نسبت داد؟ چون ممکن است امروز خوب و پسندیده باشد، ولی فردا کهنه باشد، ما اگر به اسلام نسبت دادیم، اسلام کهنه می‌شود.

بنابراین، هر چیزی که به اسلام نسبت داده می‌شود، الزاماً باید به‌طور روشن، به کتاب و سنت مستند باشد. حتی دو منبع دیگر فقه، یعنی اجماع و عقل نیز در نهایت به کتاب و سنت بازمی‌گردد؛ زیرا اجماع حاکی از کتاب و سنت است، عقل هم عقل مورد تأیید کتاب و سنت است، اما نه هر عقلی. این خود یک بحث مستقلی است که عقلِ مورد استناد فقه کدام عقل است؟ عقل نظری، عقل فلسفی، یا عقل عملی؟ و فرق عقل نظری با عقل عملی چیست؟ در اسلام‌شناسی، هر نظریه‌ای که مستند به کتاب و سنت باشد، قابل استناد به اسلام است؛ ولی اگر مستند به کتاب و سنت نباشد، یعنی در تحلیل نهایی به کتاب و سنت نرسد، قابل استناد به اسلام نیست. حکم به «غیر ما انزل الله» حکمی است که مستند وحیانی نداشته باشد. چنین حکمی را نمی‌توان به اسلام نسبت داد. هر کسی می‌تواند در حوزهٔ مباحث عقلی یا عقلانی[1] بحثهایی مطرح سازد و روی آن هم پافشاری کند، ولی مادامی که جایگاه بحثش را در کتاب و سنت ارائه

---

۱. بحث عقلی، یعنی بحث فلسفی؛ بحث عقلانی، یعنی در حوزهٔ حکمت عملی و عقل عملی.

ندهد، نمی‌تواند آن را به اسلام نسبت دهد. دقیقاً باید اشارهٔ مستقیمی به آیه و روایتی داشته باشد تا ما بتوانیم به خدا و رسول ﷺ و اسلام استناد بدهیم. با این شاخص، شاید یک درصد از مطالبی که به اسلام نسبت داده می‌شود، می‌تواند قابل قبول باشد. بنابراین، هر چیزی را نمی‌شود به قرآن و اسلام نسبت داد. همان‌طورکه کتاب و سنت منبع اصلی محدود است، در نسبت دادن به کتاب و سنت هم ضابطه وجود دارد.

۳. قرآن و حدیث در فقه سیاسی

در کلام خدا از اصطلاح «تفسیر صحیح»، و در حدیث از اصطلاح «فقه‌الحدیث صحیح» استفاده می کنیم؛ این واژه‌ها نشان می‌دهند که ابتدا باید معیارهای اولیه‌ای برای تفسیر صحیح و فقه‌الحدیث صحیح وجود داشته باشد، بعد از این مرحله، در تفسیر صحیح یک میدان وسیعی جلوی ما باز می‌شود که کدام روش تفسیر درست‌تر است. هم‌اکنون هشت یا نه روش برای تفسیر قرآن در رشتهٔ علوم قرآنی مورد بحث قرار می گیرد، اینکه از میان اینها کدام روش درست‌تر است، که باز هم ضابطه‌مند است. نمی‌شود با آوردن ترجمهٔ مختصری از یک آیه، از آن استنتاج کرد، این نوع استنتاج خلاف «ما انزل الله است». بنابراین، استخراج از قرآن ضابطه‌مند است و روش دارد و باید از روش صحیح استفاده شود. برای استنباط و استنتاج روشمند از قرآن، مراحل بسیار طولانی باید طی شود، به این آسانی نیست که در خیلی از کتابها مطلبی می گوید و با یک ترجمهٔ مختصر، ده آیه پشت آن ردیف می کند؛ باید دقیقاً معلوم باشد که بر اساس کدام روش صحیح، آیه‌ای بر این مطلب دلالت دارد.

روشهای تفسیری فقه‌الحدیث نیز هر کدام معیارهای خاص خود را دارد؛ مثلاً مسئلهٔ زمان و مکان در حدیث مطرح می‌شود، نقش زمان و مکان در فهم حدیث بسیار مهم است، اصلاً این حدیث در کجا گفته شده است، حدیثی که در مدینه صادر شده با حدیثی که در کوفه صادر شده با حدیثی که در شام صادر شده از نظر معنا با هم فرق دارند. زمان بنی‌امیه، زمان بنی‌عباس، زمان تابعین، یا زمان صحابه است، شرایط زمانی در فقه الحدیث بسیار مؤثر است. نمی‌شود حدیثی را منهای زمان آن، تفسیر و معنای

آن‌را بیان کرد. بنابراین، با استخراج شرایط زمانی، شرایط مکانی و خصوصیات دیگر، یک دور بسیار طولانی باید طی کنیم تا در نهایت ببینیم یک حدیث نیم‌سطری معنایش چیست. مثلاً «لاتجتمع امتی علی الخطاء» یک جملهٔ کوتاهی است، ولی آثار سیاسی بسیاری دارد؛ این جمله می‌تواند خیلی از مسائل سیاسی را پاسخ‌گو باشد؛ اما در چه شرایطی، چه زمانی، چه مکانی، و به چه مناسبت تاریخی این جمله گفته شده است؟ به عبارت دیگر، رابطه‌مند بودن تفسیر و فقه‌الحدیث با شأن نزول و شرایط زمانی، مکانی و تاریخی، یک امر کاملاً تخصصی است. احادیث ما صعب و مستصعب دارد. خود ائمه فرمودند: آسان نگیرید. عبارات خیلی ساده بیان شده است، ولی استخراج معنا احتیاج به تأملات بسیاری دارد. بنابراین، با توجه به محدود بودن منابع، چه به‌لحاظ کمّی و چه به لحاظ کیفی و ضابطه‌مند بودن و روشمند بودن استخراج مقاصد از کتاب وسنت، به ظاهر دست ما در نظریه‌پردازی، نوآوری و تولید علم در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام یا فقه سیاسی خیلی باز نیست. در نتیجه در وهلهٔ اول ما باید امکان‌سنجی کنیم که در چه مسائلی می‌توانیم به نوآوری، تولید علم و نظریه‌پردازی بپردازیم.

۴. توسعهٔ فقه سیاسی

به‌رغم مباحث فوق نمی‌توانیم بگوییم دست ما بسته است، پس باب اجتهاد بسته است یا نظریه‌پردازی و نوآوری و تولید علم در حوزه‌های شریعت امکان ندارد، بلکه توسعهٔ فقه نشان می‌دهد که امکان تولید علم وجود دارد. **نهایه** شیخ طوسی، **المقنع** شیخ مفید، و **جواهرالکلام** هرکدام یک کتاب فقهی مستند با فاصلهٔ هزارسال هستند، امابه لحاظ توسعهٔ مباحث و موضوعات غیرقابل قیاس‌اند؛ یعنی توسعهٔ علم، تولید علم، و نظریه‌پردازی در فقه کاملاً روشن است. در طول هزارسال، مسائلی به وجود آمده است و بعضی از محققان در این تولید علم نقش بسیار موثری داشته‌اند.

کتاب **جواهر الکلام** ۴۳ جلدی، که مفصل‌ترین کتاب در فقه به معنی عام آن است، بعضی از مجلداتش به فقه سیاسی مربوط است و مدعی است که اگر تشکیکات محقق اردبیلی (مقدس اردبیلی) در مسائل علمی و فقه نبود، فقه توسعه پیدا نمی‌کرد. در برخی

مباحث تعابیری دارد که «ثم جاء المحقق الاردبیلی» و این هنگامی است که تحول را بیان می‌کند، می‌گوید به جایی می‌رسیم که در اینجا شخصیتی بارز می‌شود مثل محقق اردبیلی که می‌آید و در مسلّمات تشکیک می‌کند، تشکیکی که هیچ فقیهی جرئتش را ندارد، ولی یک شخصیتی که بیشتر شناخته شدن او به زهد وتقوا و تقدس اوست، برخلاف عنوانی که ـ مقدس اردبیلی ـ دارد، در بحثهایش قداست را کنار می‌گذارد، یک مشکّک است، مسلّم‌ترین مسائل را مورد تشکیک قرار می‌دهد و زمینه توسعهٔ فقه را فراهم می‌کند. صاحب جواهر می‌گوید اگر تشکیکات مقدس اربیلی نبود، ما امروز شاهد این وضعیت جدید و توسعهٔ جدید فقه نبودیم. برای مثال یکی از مباحثی که مقدس اردبیلی جرئت کرد تشکیک کند که مورد ابتلای ما در زمان حاضر هم هست اینکه آیا زنان می‌توانند تصدی مقام قضاوت بکنند؟ در فقه سنتی ما از شرایط قضاوت، مرد بودن است و قضاوت زن مانند شهادت زن، مردود شناخته شده است. مقدس اردبیلی در اینجا تشکیک می‌کند و می‌گوید چرا؟ ما حق داریم بپرسیم به چه دلیل؟ بعد خود او حدود چهارده دلیل بیان می‌کند که چرا زن نمی‌تواند قضاوت کند و بعد در هر چهارده دلیل تشکیک می‌کند و آنها را رد می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که دلیلی بر حرمت تصدی زنان نسبت به ولایت القضاء نداریم.

بنابراین، در عین محدود بودن منابع و روشمند بودن استخراج نظریات و مسائل و دیدگاهها از منابع محدود، باز هم امکان تولید علم وجود دارد. حال یا از طریق تشکیک در مسائل گذشته، که از تولیدهای گذشته وارد می‌شویم و از طریق تشکیکات به نظریات جدیدی می رسیم، و یا گاهی مسئله‌ای در گذشته اصلاً مطرح نبوده، با سؤال و موضوع‌شناسی جدید، یک موضوع جدید دیگری شناخته می‌شود و یک علامت سؤال جلوی آن گذاشته می‌شود که فقه چه پاسخی در رابطه با این موضوع جدید دارد. مسائل اندیشهٔ سیاسی یا مسائل فقه سیاسی از اینجا متولد می‌شود. بسیار مهم است که ما در حوزهٔ اندیشه سیاسی اسلام، چه در حقوق عمومی و یا به‌طور عام در فقه سیاسی، به دنبال تولید علم و نظریه‌پردازی باشیم، حوزه‌ها را بشناسیم و

اینکه در کدام حوزه‌ها می‌توان به تولید علم رسید؟ یعنی امکان‌سنجی کنیم که آیا می‌توان به نظریه‌پردازی رسید؟

عرصه‌های نوآوری در فقه سیاسی

۱. قالبهای جدید

یکی از حوزه‌های باز برای اندیشهٔ نو، ارائهٔ قالبهای جدید است. به این معنا که اندیشه‌هایی را که در گذشته از متون اسلامی و کتاب و سنت استخراج شده و به‌صورت سنتی در کتابها آمده است، با حفظ هویت آنها، در قالبهای نو ارائه دهیم. در قالب نو ارائه دادن، خود یک نوآوری و تولید علم است؛ مثل مسئلهٔ ولایت فقیه. کسی که با تاریخ فقه آشنا باشد، می‌داند که از همان آغاز فقه، مسئلهٔ ولایت فقیه مطرح بوده و منحنیهایی هم در طول تاریخ فقه گذرانده است؛ در بعضی از شرایط اوج گرفته و در بعضی از شرایط افت داشته است، چون تشیع در نزدیک شدن به حوزهٔ قدرت و دور شدن از آن، آزمایش و فراز و نشیب بسیاری دارد.[۱]

مسئلهٔ ولایت فقیه هم همین نوسانات را در طول تاریخ دیده است و قدمت دارد، ولی در زمان ما در قالب یک نظریه و یک نظام ارائه شد. امام خمینی ﷺ مبتکر ولایت فقیه نبود، ولایت فقیه قرنها در فقه شیعه و در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی شیعه سابقه داشته است. کار امام خمینی ﷺ، یک نوآوری، تولید، یا نظریه‌پردازی بود که همان نظریهٔ هزار و چندین ساله را در قالب یک نظام ارائه داد و نظام‌مند کرد. الآن در حوزهٔ فقه سیاسی، مسائل بسیاری وجود دارد که اهمیت آنها کمتر از ولایت فقیه نیست، ولی هنوز در قالب جدید ارائه نشده است.

برای مثال حسبه از امور عمومی است که جامعه بدون آن قوام پیدا نمی‌کند. هر

---

۱. برای مثال شهید اول به‌خاطر یک حکم فرعی و ساده اعدام شد و بدنش را سوزاندند. همچنین سر شهید دوم را از بدنش جدا کردند، بدنش را در دریا انداختند و سرش را برای خلیفهٔ عثمانی هدیه بردند.

کتاب فقهی شیعه یا اهل سنت، در حقیقت، تاریخی در مورد مسائل حسبه است، اما در یک قالب جدید ارائه نشده است. اگر ما بخواهیم حسبه را امروز پیاده کنیم، در چه قالبی شکل می‌گیرد؟ مثلاً من می‌گویم اگر حسبه را در قالب جدید نظریه‌پردازی کنیم دقیقاً دولت به مفهوم لیبرالیزم، یعنی دولت حداقل را نتیجه می‌گیریم. دولتی که حداکثر آزادیها را مردم دارند و حداقل قدرت را ـ آن هم قدرت نظارتی ـ دولت دارد. بنابراین، اگر همان مفاهیمی را که قرنها از کتابی به کتاب دیگر و از فکری به فکر دیگر انتقال یافته است در قالب جدید ارائه دهیم، این کار تولید علم و نوعی نظریه‌پردازی است. درحالی‌که ما نه خلاف «ما انزل الله» گفتیم و نه چیزی بر شریعت افزودیم و نه چیزی از آن کم کردیم. با حفظ اسلام به همان شکل اصلی‌اش و با وجود محدودیت منابع و پایبندی به روشهای خاص استفاده از منابع، توانستیم این اندیشهٔ تاریخمند قدیمی را در قالب نویی ارائه دهیم. در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی و فقه سیاسی می‌توانیم یک فهرست بلندی ارائه دهیم که به قالبهای جدید نیاز دارد. همچنین می‌توان فریضهٔ «امر به معروف و نهی از منکر» را در یک قالب جدید ارائه داد. یک طرح در امر به معروف ونهی از منکر تهیه کردند، به مجلس بردند نتوانستند به تصویب برسانند. دعوت به خیر در قالب جدید و در یک نهاد جدید، کارسازی نشده است. همچنین موضوع «النصیحه للائمه المسلمین» از دیگر مباحث مهم در حوزهٔ اندیشه و فقه سیاسی است که به قالبهای جدید نیاز دارد و لازم است محققی با پژوهشی عمیق، برای امروز قالبی ارائه دهد. ممکن است برای بیست سال دیگر این قالب کهنه شود، باز پژوهش جدید و یک قالب جدید می‌طلبد. ما از این نظر معتقدیم که قالب‌سازی برای یک مسئلهٔ فقهی مثل ولایت فقیه پایان نیافته است. امام خمینی ﷺ یک قالب بسیار متناسب با زمان ارائه داد و یک نظام مستحکمی را براساس آن بنیان نهاد، ولی این پایان کار نیست. بنابراین، اولین نوآوری یا نظریه‌پردازی در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی و حقوق عمومی یا به‌طورکلی در فقه سیاسی، ارائهٔ قالبهای جدید است.

۲. ارائهٔ راهکارهای اجرایی

حوزهٔ دوم ارائهٔ راهکارهای اجرایی است. اسلام همهٔ احکام و همهٔ راهکارهای همهٔ احکام را بیان نکرده است؛ بسیاری از مسائل اسلام در زمینهٔ حکومت و سیاست راهکارهایش ناگفته مانده و به خود انسانها موکول شده است تا به تناسب زمان، راهکارهای مناسب پیدا کنند. یافتن راهکارهای جدید، متناسب با زمان و علوم و فنّاوری روز برای اجرای مقاصد سیاسی اسلام، یک عرصهٔ بسیار وسیعی است، که اگر دهها پژوهشکده به این مسئله بپردازند باز کم است؛ چون مشکل مسائل اسلامی مشکل راهکارهاست. مدتی به خصوص در دههٔ اول نظام جمهوری اسلامی ایران، تا مشکلی پیش می‌آمد فوری برگردانِ احکام اولیه به احکام ثانویه مطرح می‌شد. می گفتند احکام اولیه قابل اجرا نیست، پس باید به احکام ثانویه تبدیل شود. حال جای این سؤال هست که چرا قابل اجرا نیست؟ پاسخ می‌دهند شرایط مساعد نیست. اما شرایط به این دلیل مساعد نیست که ما راهکارهای مناسب را نمی‌یابیم. چه زمانی ما راهکارهای اجرایی احکام اولیه را در حوزهٔ مسائل سیاسی جستجو کردیم و نیافتیم که سراغ احکام ثانویه برویم؟ بنابراین، یافتن راهکارهای جدید، عرصهٔ وسیعی برای پژوهش و تحقیق به شمار می‌رود که در مسائل سیاسی حداقل فایده‌اش این است که به ما امکان می‌دهد احکام اولیه اجرایی شود و نوبت به احکام ثانویه نرسد. بنابراین، کشف راهکارهای اجرایی از جمله مسائل سیاسی اسلام است.

شورا و بیعت دو مقوله و مؤلفهٔ سیاسی اسلام است که هم پیامبر اکرم ﷺ و هم امیرالمؤمنین علیه السلام از آنها استفاده کرده‌اند؛ یعنی دو نمونه حکومت اسلامی که ما در تاریخ داریم در هر دو شورا و بیعت کاربرد داشته است. امروزه ما شیوهٔ اجرایی شورا و بیعت را پارلمان و انتخابات می‌دانیم، چون آن را از غرب گرفته‌ایم و خودمان تحقیق نکرده‌ایم که آیا شورا و بیعت روشهای اجرایی بهتر از انتخابات و پارلمان دارد؟ و می‌تواند راه اجرایی بهتر از این داشته باشد؟ همهٔ ما حتی آنهایی که از نظر فکری الگوهای غرب را گرفته‌اند، دوست دارند که ما روشهای اجرایی جدیدی را که

متناسب با فرهنگ ملی، وضعیت جغرافیایی، مسائل و شرایط عمومی، و فرهنگ عمومی جامعه‌مان است، انتخاب کنیم. همه استقلال فکری را تحسین می‌کنند. بنابراین مجال کار در این حوزه بسیار گسترده و جدید است، زیرا نه تنها هزاروچهارصدسال از آن گذشته، بلکه کاری هم صورت نگرفته است. وقتی می‌گوییم روش اجرایی، یعنی برای این زمان؛ روش اجرایی زمانهای گذشته برای خودش مفید بوده است و الآن قابل استفاده نیست. هم در حوزهٔ فقه سیاسی و هم در حوزه‌های دیگر اسلام، برای ارائهٔ روشهای جدید دست باز است؛ یعنی چارچوب و قاعده را مشخص کرده ولی روش اجرایی را باز گذاشته است. عدالت یکی از محوری‌ترین مسائل اندیشه سیاسی اسلام است؛ شیوه‌های رسیدن به عدالت و شیوه‌های اجرایی قواعد عدالت، باز است. هر کسی می‌تواند فکر کند و نظریه‌پردازی نماید یا راه نویی برود، راه کاملاً باز است.

۳. تفریع کمّی و کیفی

حوزهٔ سوم، «تفریع» است. متأسفانه برخی اصطلاحات به مرور زمان سوخته است. مثل مجاهد، که یکی از مقدس‌ترین واژه‌های قرآنی ماست، ولی در ادبیات سیاسی معاصر کمتر کاربرد دارد؛ چون با آشوبها و ترورهای دسته‌جمعی عجین است. از جملهٔ این واژه‌ها، واژهٔ قبض و بسط است؛ برای اینکه یک معنای نادرستی از قبض و بسط ارائه شده است و همیشه آن معنای خاص را به ذهن می‌آورد. درصورتی‌که قبض و بسط مانند همان کلمهٔ مجاهد، یک معنای صحیح و اصیل دارد. قبض و بسط یک مفهوم عرفانی استفاده‌شده در شریعت است، اما مجبوریم با معادل‌سازی به جای کلمهٔ قبض و بسط از واژه‌های دیگری استفاده کنیم. قبض و بسط، یک معنای صحیحی دارد که ما از آن به «تفریع» تعبیر می‌کنیم.

تفریع به دو معنا است: اول به معنای کمّی، یا توسعهٔ موضوعات، که براساس آن می‌توانیم موضوعات جدیدی را در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام وارد کنیم. وقتی موضوع جدید وارد شد، اسلام به دلیل خصلت تداوم، جاودانگی و خاتمیتش باید جواب بدهد. اسلام هیچ‌گاه سکوت ندارد. اگر جواب الزامی نداشته باشد به اختیار فرد

واگذار می‌کند؛ بالاخره جواب دارد، جواب مثبت یا الزامی، و جواب منفی یا تفویض اختیار. بنابراین، تفریع به معنای وارد کردن موضوعات جدید در حوزهٔ سیاست از دیدگاه اسلام و پاسخ گرفتن از آن، می‌تواند نوآوری و نظریه‌پردازی و اندیشهٔ نوینی باشد. در هر زمان می‌توان موضوعات جدید فراوانی مطرح کرد. لازم نیست موضوع جدید از کتاب و سنت گرفته شود، بلکه موضوع و سؤال را از علم روز و فنّاوری می‌گیریم و آن را وارد حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام می‌کنیم. نمی‌توانیم بگوییم اسلام پاسخ ندارد: اگر پاسخ نداشته باشد خاتمیت و شمولیتش زیر سؤال می‌رود.

دوم تفریع به معنی توسعهٔ مفهومی یا توسعهٔ کیفی است. سؤالات جدید را مطرح می‌کنیم و پاسخ می‌گیریم. توسعهٔ کیفی مهم‌تر است و به معنای تبیین جدید از مقولهٔ قدیمی یا از مقولهٔ جدید است. همین معنا در ادبیات عرب معاصر «قرائت» گفته می‌شود که خود عربها در ادبیاتشان تجدید نظر کرده‌اند و به جای قرائت، «رؤیت» می‌گویند. شاید رؤیت خیلی دقیق‌تر از قرائت باشد. رؤیت جدید، خیلی قابل تشکیک است. مثلاً شما می‌توانید به آجرهای ساختمان ده گونه رؤیت داشته باشید؛ یکی اینکه فقط اندازهٔ آجرها را ببینید، دیگر اینکه رنگش را، سوم اینکه حجمش را، و چهارم اینکه میزان مقاومتش را ببینید و الی آخر. هر چیزی از ابعاد مختلف قابل رؤیت است. یک رؤیت جامع هم دارد، رؤیت جامع کش‌دار، قابل تشکیک و قابل بسط و ضیق است. بنابراین، تبیین مسائل اسلامی در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی یا فقه سیاسی به معنی ارائهٔ جدید، در اصل رؤیت جدید است و تولید علم محسوب می‌شود. ازاین‌رو، رؤیت کیفی جدید در مسائل اسلامی می‌تواند علم جدیدی به وجود بیاورد یا نظریه‌ای علمی تولید کند و حوزهٔ بسیار وسیعی است. به تک‌تک مسائل سیاسی در حوزهٔ فقه سیاسی می‌توانیم رؤیت جدید داشته باشیم یا بازخوانی کنیم. اساساً بازخوانی به معنی نقد نیست، بلکه برای بهتر فهمیدن است. دیگران فهمیده‌اند و درک و تبیین کرده‌اند؛ اما ما می‌توانیم با یک بازخوانی و رؤیت جدید، مطلب جدیدی ارائه بدهیم.

درخصوص نگاه و رؤیت جدید، حدیثی وجود دارد که از نظر سند قابل خدشه

نیست و متفقٌ‌علیه محدثان شیعه و سنی است و هم در صحاح سته و هم در **اصول کافی** آمده است. موقعیت حدیث هم بسیار حساس و به‌لحاظ اهمیت در ردیف حدیث غدیر است. خطبه‌ای است که رسول خدا در حجةالوداع در مسجد خیف ایراد کرده که این نکته جزء آن خطبه است، فرمود:

«نظر الله عبداً سمعَ مقالتی فرءاها ثم بلّغها الی من لم یسمعها، رُبَّ حاملِ فقهٍ لیس بفقیه».

چه بسا آدمی که «فقیه» است، یعنی فقه و شریعت می‌داند، از جمله فقه سیاسی هم می‌داند، اما «فقیه نیست» (لیس بفقیه). اول می‌گوید: فقیه، سپس می‌گوید: لیس بفقیه، یعنی آن رؤیتی که دارد ناکافی است. «لیس بفقیه»، یعنی هنوز راه درازی دارد تا فقیه بشود، فقط نگاه کرده و مثلاً ابعاد و رنگ آجر را دیده، اما هنوز به فقه آجر نرسیده است. فقیه باید عمق فقه را بداند. فراز بعدی از این مهم‌تر است؛ «رُبَّ حاملِ فقهٍ الی من هو أفقهُ منه»، یعنی بعد از اینکه به فقاهت می‌رسیم، این رسالت را داریم که به کسانی که افقه از ما هستند انتقال بدهیم، آنها بهتر می‌فهمند این افقه یعنی چه؟ هنوز منتقل نشده چطور می‌شود گفت افقه؟ مثلاً بگوییم استادی آمده درسی بدهد به دانشجویی که بهتر می‌داند، دانشجو هنوز درسش را نخوانده که بهتر بداند. معنای جمله این است که آنهایی که به مرحلهٔ فقاهت در یک موضوعی رسیده‌اند به کسانی منتقل می‌کنند که توان رؤیت جدید بیشتری دارند، اینان می‌توانند به رتبهٔ افقه برسند. رؤیت جدید، قرائت جدید یا قبض و بسط، در حوزهٔ این حدیث معنا پیدا می‌کند؛ یعنی دائماً اسلام نیازمند به تبیین جدید است، چون مخاطبان رسول گرامی اسلام فقط کسانی نبودند که در مسجد خیف بودند، مخاطبش تا روز قیامت است، اول خطبه هم این طور است: «نظر الله عبدا سمع مقالتی فرءاها» (درود بر آن کسی که حرف مرا گوش کند و خوب روی آن تأمل کند). بنابراین، شامل زمان ما و زمانهای بعد نیز هست؛ یعنی اسلام دائماً لباس جدید و تدوین جدید می‌طلبد، و این به معنی اسلام جدید نیست.

البته حوزهٔ شریعت بسیار حساس است. با کوچک‌ترین اشتباه ممکن است کسی

این حدیث را این طور معنا کند که هر زمانی یک اسلام جدید بروز می‌کند، درحالی‌که این‌طور نیست برای اینکه خود پیامبر اکرمﷺ، فرموده است نقطه‌ای از شریعت اسلام کم و زیاد نمی‌شود. اندیشهٔ سیاسی اسلام، محدود و ثابت، ولی از درون متغیر است، دینامیک است. هم ثابت است، هم هیچ وقت یکسان نیست. دیروز و امروزش و امروز و فردایش با هم تفاوت دارد؛ اما در عین حال ثابت است. آن عنصر متغیر چیست؟ عنصر متغیر رؤیتهای جدید این اندیشه است و دائماً تغییر می‌کند. چنان‌که گفتیم نظریهٔ ولایت فقیه از اول فقه تا آخر فقه یک چیز ثابتی بوده است، نوساناتی هم طی کرده تا به زمان ما رسیده بود، ولی آنچه در قرن ما اتفاق افتاد به‌نوعی همان بود، ولی دقیقاً آن نبود. همان ولایت فقیه بود، اما ولایت فقیه که در کتاب باشد نبود. یک ولایت فقیه عینی خارجی بود. بنابراین، مبنای نظری اینکه ما می‌گوییم مسائل حوزه اندیشه سیاسی اسلام یا به‌طور عام فقه سیاسی، دائماً به‌لحاظ کیفی در حال تحول است و احتیاج به رؤیت جدید دارد، همین حدیث متقن است که ذکر آن گذشت.

۴. موضوع‌یابی و اولویت‌بندی

موضوع‌یابی و اولویت‌بندی خود یکی از مسائلی است که نیاز به تحقیق دارد؛ چون اندیشهٔ سیاسی و فقه سیاسی مانند خود نظام فقه یک سلسله، و طبقه‌بندی شده است، آیا این طبقه‌بندی ثابت است یا قابل رؤیت جدید، نگاه جدید و بازخوانی است؟ آیا شرایط، اولویتها را بر هم نمی‌زند؟ همین اولویت‌بندی، رتبه‌بندی و طبقه‌بندی مسائل در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام، حوزهٔ بسیار وسیعی است. در فقه قاعدهٔ «من لایرض الشارع بترکه» وجود دارد؛ یعنی چیزی که شارع هیچ‌گاه تن به ترک آن نمی‌دهد. یافتن مصادیق این قاعده در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام و فقه سیاسی خیلی مهم است. چه چیزهایی است که در هیچ شرایطی شرع اجازهٔ ترک آن را نمی‌دهد و به‌هیچ‌وجه راضی به ترک آن نیست؟ شارع ـ که از جملهٔ آنها معصومین علیهم‌السلام هستند ـ راضی شد امام حسین علیه‌السلام شهید بشود، ولی به یک چیز راضی نشد. آن چه چیزی بود که شارع راضی نشد حتی به قیمت شهادت امام حسین علیه‌السلام و اولاد و اصحابش و اسارت اهل

بیتش ترک بشود؟ یافتن «من لایرض الشارع بترکه»، یعنی تعیین اولویتها در حوزهٔ فقه و اندیشهٔ سیاسی. برای اینکه مسئلهٔ تزاحم دائمی است، ما مجبوریم همیشه مهم را فدای اهم کنیم، چون در تزاحم چاره‌ای نیست. حال اهمها در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی کدامها هستند که ما به آنجا که می‌رسیم نمی‌توانیم آن را فدا کنیم، اما چیزهای دیگر را می‌توانیم فدای آنها کنیم. باید محققان در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام و فقه سیاسی، اینها را مدلل و مستند به کتاب وسنت به ما نشان بدهند. وقتی یکی را پیدا کردید سؤال تجدید می‌شود، بعد از آن چه؟ دومی را پیدا کردید، بعد از آن چه؟ یعنی سلسلهٔ اولویت‌بندی و طبقه‌بندی و رده‌بندی ادامه پیدا خواهد کرد که حداقل کدام است، حداکثر کدام است؟ آنگاه خواهیم دید که برای اندیشیدن در اندیشهٔ سیاسی اسلام و فقه سیاسی حوزه‌های بسیار وسیعی داریم.

مصداق‌شناسی وظیفهٔ فقیه نیست، بلکه کار متخصص است، چه در حوزهٔ فقه سیاسی و چه در حوزهٔ غیر فقه سیاسی. مثلاً فرض کنید فرق طلای سفید با پلاتین چیست؟ این مسئله را یک فیزیکدان می‌داند.

۵. طراحی و تدوین برنامه

همچنین حوزه‌های دیگری برای اندیشیدن ، تولید علم، و نظریه‌پردازی در فقه سیاسی به معنای عام و اندیشهٔ سیاسی اسلام به معنای خاص وجود دارد که از جملهٔ آنها می‌توان به برنامه‌ریزی اشاره کرد. من از باب ضیق تعبیر، برنامه‌ریزی می‌گویم؛ چون برنامه‌ریزی معمولاً یک مفهوم خاصی دارد که به بعضی از رشته‌ها مربوط می‌شود، ولی به مفهوم عام، تمهیدات، زمینه‌سازی، امکان‌سازی، و ... معنا می‌دهد. تا چه حد می‌توان در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی مباحث امکان‌سازی و برنامه‌ریزی را مطرح کرد؟

مثلاً جهانی شدن، ـ با مفهوم غربی آن کاری نداریم، ـ در چارچوب مسئلهٔ مهدویت، کاملاً یک مفهوم خودی است، یعنی قبل از اینکه در دنیا مسئلهٔ جهانی شدن مطرح باشد، حتی عوام ما هم به این مسئله می‌اندیشیدند که روزی خواهد رسید که با ظهور مهدی موعود (عج) همه تحت یک لوا، با یک عقیده، با یک نظام، با یک

آرمان، و با یک شیوه زندگی کنند. چنین چیزی که در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی شیعه جایگاهی دارد، آیا برنامه نمی‌خواهد؟ آیا فقط کافی است که در ذهن به آن اعتقاد داشته باشیم؟

همان‌طور که برای عدالت یا برای جهاد برنامه‌ریزی می‌کنیم در اینجا نیز به برنامه‌ریزی نیاز داریم. برنامه‌ریزی، یعنی اینکه ما مبدأ و مقصدمان معلوم شود و کیفیت و مراحل راه بین مبدأ و مقصد هم مشخص شود، و بدانیم برای خروج از یک مرحله و ورود به مرحلهٔ دیگر چه مقدماتی و چه تمهیداتی لازم دارد. می‌توانیم با برنامه‌ریزی، تعجیل یا تأخیر را طلب کنیم، تنها این‌طور نیست که اگر برنامه‌ریزی نداشته باشیم فرج به تأخیر می‌افتد. ممکن است ما یک برنامه پیش بگیریم که نتیجهٔ آن تأخیر در فرج باشد.

بنابراین، در همین مسئله که دقیقاً به حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی تشیع مربوط است، به برنامه، امکان‌سنجی، امکان‌سازی و ... نیاز دارد و باید در چندین پژوهشکده درخصوص آن تحقیق کنند، و مباحثی مثل عدالت، جهاد و ... نیز به آن اضافه شود. وقتی صحبت از تولید علم در اندیشهٔ سیاسی اسلام می‌شود، برخی وحشت می‌کنند و خیال می‌کنند می‌خواهیم چیزی به شریعت و اسلام اضافه کنیم یا چیزی از آن کم کنیم، درحالی‌که چنین نیست. در مثالی که زدیم، ما چیزی بر اسلام و اندیشهٔ سیاسی اسلام نمی‌افزاییم و نقطه‌ای هم کم نمی‌کنیم، اما در یک موضوعی کار پژوهشی می‌کنیم که علم جدیدی را در عرصهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام مطرح می‌کند و نتیجه‌گیری ما را از یک مؤلفهٔ سیاسی آسان می‌کند، و آن مسئلهٔ تعجیل ظهور است.

من ۴۵ سال پیش ـ در کنار درسی که می‌خواندم ـ یک حوزهٔ مطالعاتی برای خودم باز کردم که کار پژوهشی انجام دهم و آن، موضوع مسائل بین‌المللی اسلام بود. درخصوص ضرورت کار با مرحوم علامهٔ طباطبایی صاحب تفسیرالمیزان مشورت کردم. ایشان فرمودند: «بسیار خوب است، حتماً این کار را بکنید. اگرچه الان نتیجه‌ای ندارد، ولی این فکر شما یک روز عملی خواهد شد، اگرچه صد سال یا پانصد سال

دیگر باشد». متأسفانه امروز گرایش پژوهشها به‌طور افراطی به سمت کاربردی است. ما نیازهای زمان داریم که باید به آن برسیم، ولی محدود کردن پژوهش که فقط خروجی کاربردی داشته باشد، لطمهٔ بزرگی به پژوهش می‌زند. بسیاری از پژوهشها را باید بیست سال پیش‌تر آماده داشته باشیم، نه الان که مورد نیازمان است با عجله یک پژوهش کاربردی انجام دهیم. باید پژوهشها را دوبخش کرد: پژوهشهای بنیادی و پژوهشهای کاربردی. پژوهشهای بنیادین به‌مثابهٔ مبنا، می‌توانند بسیار مؤثر و مفید باشند.

جمع‌بندی

در روش‌شناسی تحقیق در فقه سیاسی، باید به محدودیتهای منابع توجه داشته باشیم، چون سخت ما را محدود می‌کند. مثل زمینه‌های دیگر نیست که کاملاً باز باشد. این حوزهٔ تحقیق و پژوهش، محدودیتهای بسیار سنگین کمّی و کیفی هم دارد، و از این چارچوب نمی‌شود خارج شد؛ ولی محدودیت چارچوب منابع پژوهش و تحقیق، عرصه‌های پژوهش و تحقیق را محدود نمی‌کند. در همان چارچوب، عرصه‌های بسیار وسیعی برای تحقیق وجود دارد. حدیث نبوی «ربَّ حاملِ فقهٍ لیس بفقیه» و «رُبَّ حاملِ فقهٍ الی من هو افقه منه» نشان می‌دهد که اسلام با تمام محدودیتهایی که از نظر تولید علم دارد، اما در نگاه جدید، مطالعهٔ جدید، بازخوانی، رؤیت جدید، ارائهٔ قالب جدید، تبیین جدید و مواردی از این قبیل، عرصه‌های بسیار وسیعی نیز دارد. بر این اساس ما نه تنها در پیدا کردن موضوع جدید مشکل نداریم، بلکه موضوعات آن‌قدر گسترده و متعدد است که باید اولویت‌بندی کنیم.

نگاه جدید ما به کتاب و سنت، چه معنایی می‌تواند داشته باشد و تا چه اندازه نگاه جدید می‌توانیم داشته باشیم؟ این بحث، مسائل زبان‌شناسی و بسیاری از مسائل علم اصول را تداعی می‌کند؛ اما ما یک نمونه از تحول مفهوم را داریم، همان‌طور که علامهٔ طباطبایی مثال ساده‌ای در تفسیر می‌زند، می‌گوید یک زمان که می‌گفتند چراغ، مقداری روغن در ظرفی می‌ریختند، فتیله را می‌گذاشتند و روشن می‌کردند و می‌شد

چراغ، بعد چراغ نفتی شد، بعد هم تعبیرات دیگر، الان نور ساطع از مولدهای اتمی هم روشنایی‌دهنده است و ممکن است در آینده یک چیزهای دیگری باشد، درحالی‌که یک مفهوم کلی است. این مسئله در رؤیت جدید کتاب و سنت هم وجود دارد و از جمله دلایل آن، نقش زمان و مکان است. ولی نه به معنایی که هر چیزی موثر باشد، بدین معنا که چون انسان محدود به یک سلسله شرایط زمانی، مکانی، فرهنگ عمومی، حکومتی، سیاسی و اقتصادی است. همهٔ این عوامل در فکر انسان اثر می‌گذارد. موضوع بحث ما فکر بشری نیست، وحی است، وحی مولود زمان و مکان نیست، به اعتقاد من کلام الهی اصلاً از موضوع علم اصول خارج است. تمام این روش‌شناسی در حوزهٔ زبان‌شناسی و مسائل هرمنوتیک محدود به کلام آدمی است. آدمی که فکرش مخلوق عوامل شرایط زمان و مکان محیطش است؛ ولی وقتی ما وحی را مطرح می‌کنیم ربطی به زمان پیغمبر ندارد. پیغمبر نمی‌خواست فقط به زمان خودش جواب بدهد. وحی آمد که همهٔ زمانها و همهٔ شرایط را ببیند.

برای اینکه خلط نشود باید حوزه‌های ممنوع با حوزه‌های مجاز دقیقاً از هم جدا شود. این مسئله نیاز به نشستهای تخصصی‌تر دارد. این واقعاً یکی از حوزه‌های اولویت‌دار پژوهشی ماست که دقیقاً به این عنوان هم مربوط می‌شود. مسائل علمی را تقسیم‌بندی کردن به موافق و مخالف غلط است. هیچ مسئلهٔ علمی مطلق نیست که ما بگوییم موافق یا مخالف. ممکن است هم موافق و هم مخالف باشیم، جا انداختن اینکه هم موافقیم، هم مخالفیم بسیار دشوار است.

ویژگیها و چالشهای روش‌شناختی فقه سیاسی شیعه

دکتر نجف لک‌زایی*

مقدمه

آیا دین اسلام رسالت پاسخ‌گویی به پرسشهای مربوط به زندگی سیاسی انسان را برای خود قائل است؟ درصورتی که پاسخ این پرسش مثبت باشد، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه و با چه روشی می‌توانیم پاسخ پرسشهای فراوان، نامحدود، متغیر و نوپدید عرصهٔ سیاست را از دین و وحی، به‌عنوان امری ثابت، محدود و فرازمانی مطالبه کنیم؟ مقالهٔ حاضر عهده‌دار تلاشهایی است که توسط فقهای شیعه در حل چالش مذکور صورت گرفته است. نیاز به یادآوری ندارد که تأکید نگارنده بر تلاشهایی است که از منظر روش‌شناختی دغدغهٔ مواجهه با چالش مذکور را داشته‌اند.

فقه و اجتماع

۱. جایگاه فقه در جامعهٔ اسلامی

انسان مسلمان، به حکم اینکه مسلمان است، ناگزیر است رفتار خود را در تمام مراحل

---

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

زندگی با قوانین اسلامی هماهنگ کند. مشکلی که در اینجا پیش می‌آید این است که زندگی انسان دچار تغییرات و تحولاتی می‌شود و این تغییر و تحولات، به نوبهٔ خود پرسشهای جدیدی را مطرح می‌کند. پاسخ این پرسشها از دین مطالبه می‌شود، اما در دین به دلایل مختلف پاسخهای روشنی در قبال سؤالات مذکور وجود ندارد؛ از عمدهٔ دلایل فقدان پاسخهای روشن در متون و منابع دینی، می‌توان به نوظهور بودن مسائل، فاصلهٔ زمانی با دوران ارائهٔ منابع اسلامی و کلی بودن مدارک و ادلهٔ احکام اشاره کرد.[۱]

با توجه به مشکل مذکور، ضرورت داشت تلاشهایی از سوی مسلمانان برای رفع آن و تعیین تکلیف رفتار انسان مسلمان صورت گیرد. این تلاشها منجر به تولید دانشی به نام «فقه» شد. علم «فقه»، علم استنباط احکام شرعی است.[۲] بخشی از احکام دارای دلایل متقن و معتبر در متون دینی است و پاره‌ای از احکام چنین نیست. نوع مسائل مربوط به عبادات در رفتارهای فردی و به عبارت دیگر، رابطهٔ فرد و خدا از زمرهٔ احکام دستهٔ اول و اکثر مسائل مربوط به زندگی اجتماعی و به عبارت دیگر، روابط افراد با یکدیگر، روابط افراد با دولت و نیز روابط دولتها با یکدیگر از زمرهٔ مسائل دسته دوم، است. شیوهٔ استنباط احکام شرعی، اعم از سیاسی و غیرسیاسی، یکی از کانونهای نزاع و چالش را تشکیل می‌دهد. این پرسش که آیا در شریعت اسلامی، استنباط و اجتهاد جایز است یا نه؟ ودرهر صورت تکلیف چیست؟ باعث پیدایش دو گروه اهل اجتهاد و اهل حدیث و سپس اصولیها و اخباریها در میان شیعیان شد. چنان‌که در میان اهل سنت منجر به پیدایش دو گروه اهل رأی و اهل حدیث گشت.[۳]

---

۱. محمدمهدی کرمی، محمد پورمند (نبی‌زاده)، **مبانی فقهی اقتصاد اسلامی**، قم: پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت، ۱۳۸۰، صص ۲۰ ـ ۲۱.

۲. السید محمدباقر الصدر، **دروس فی علم الاصول**، الحلقة الثانیه، قم: دارالهادی للمطبوعات، ۱۹۷۸م، ص۱۳.

۳. محمود شهابی، **ادوار فقه**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۲، صص ٦٤٤-۷۸۰

۲. حکم شرعی و انواع آن

فهم چالش مذکور در گرو تعمّق بیشتر در فهم حکم شرعی، انواع و هدف آن است. حکم شرعی عبارت است از قانونی که خداوند برای نظم دادن به زندگی انسانها صادر کرده است، چه این حکم متعلق به افعال انسان باشد و چه به خود او و یا به چیزهای دیگری که در قلمرو زندگی او است. با توجه به تعریف مذکور می‌توانیم از احکام تکلیفی و وضعی سخن بگوییم. «حکم شرعی تکلیفی» حکمی است که مستقیماً متوجه رفتار انسان می‌شود و ممکن است قلمرو آن، زندگی شخصی، عبادی، خانوادگی و یا اجتماعی باشد؛ مانند حرام بودن نوشیدن شراب، وجوب نماز، وجوب خمس، جایز بودن احیای زمینها و وجوب رعایت عدل و انصاف بر حکومت‌کنندگان. احکام تکلیفی در پنج گروهِ واجب، حرام، مکروه، مستحب و مباح طبقه‌بندی شده‌اند. دایره و قلمرو آزادی انسان در احکام مباح قرار می‌گیرد.

گاهی حکم شرعی متوجه نظم بخشیدن به رفتار فرد نیست، بلکه سامان‌بخشی در سایر ابعاد زندگی مدّ نظر، حکم شرعی است. از این دسته از احکام با عنوان احکام وضعی یاد می‌شود؛ مثل احکام مربوط به مالکیت، ازدواج، طلاق، حکومت و .... [1]

پرسشی که پاسخ واحدی به آن داده نشده است و در ارتباط با احکام مذکور، اعم از تکلیفی و وضعی، قرار می‌گیرد، این است که چگونه می‌توان به این احکام دست یافت؟ چه حکمی واجب است؟ کدام حکم حرام است؟ و ... دایرهٔ احکام مباح چقدر است؟ در مواردی که شریعت نسبت به مسئله‌ای ساکت است، تکلیف چیست؟ در مواردی که نسبت به مسئله‌ای پاسخهای متعارض وجود دارد، تکلیف چیست؟ و .... اینجا بود که دانشهای دیگری چون «اصول فقه»، «رجال»، «درایه» و ... به‌وجود آمد تا فقها را در دستیابی به احکام شرعی یاری کند. ضمن اینکه تکوین این دانشها نیز خود موجب پدید آمدن چالشهای جدیدی شد.

---

۱. السید محمدباقر الصدر، دروس فی علم‌الاصول، پیشین، صص ۱۳-۲۰.

به‌طور کلی روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه، درجهت پاسخ‌گویی به پرسشهای فقهی، به‌ویژه پاسخ‌گویی به حوادث واقعه در چالش با روش‌شناسی فقه سیاسی اهل سنت شکل گرفت و در ادامه دچار چالشهای روش‌شناختی داخلی نیز شد. از مهم‌ترین چالشهای روش‌شناختی داخلی می‌توانیم به چالش اصولیها و اخباریها، چالش گروههای مختلف اصولی با یکدیگر و اخیراً چالش اصولیها با برخی از روشنفکران دینی اشاره کنیم.

چالشهای روش‌شناختی در فقه سیاسی

۱. چالشهای روش‌شناختی شیعه و اهل سنت

فلسفهٔ ختم نبوت را می‌توانیم بنیاد چالشهای معرفتی و روش‌شناختی میان علمای شیعه و اهل سنت بدانیم. از منظر علمای اهل سنت، فلسفهٔ ختم نبوت با کمال و رشدیافتگی امت و عدم اجماع امت بر خطا تفسیر می‌شود، درحالی‌که از نظر علمای شیعه، تداوم امامت با ویژگیهای نص و عصمت، فلسفهٔ ختم نبوت است.[1] پذیرش تداوم عصمت و رهبری الهی از سوی شیعیان، پیامدهای زیادی داشت؛ از جمله پیامدهای مهم آن، می‌توان به گسترش منابع تولید معرفت دینی در میان شیعیان اشاره کرد. علاوه بر قرآن و سنتِ قولی، رفتاری و تقریری پیامبر اسلام ﷺ که مشترک میان شیعه و اهل سنت است، سنت قولی، فعلی و تقریری امامان دوازده‌گانه برای شیعیان از منابع تولید معرفت دینی به حساب می‌آید.

همچنین اصولی از قبیل اصل تقدیس ناشی از نصب الهی، اصل صلاحیتهای

---

۱. برای مطالعهٔ دیدگاه اهل سنت دربارهٔ ختم نبوت ر.ک. به: اقبال لاهوری، **احیای فکر دینی در اسلام**، احمد آرام، تهران: کانون نشر و پژوهشهای اسلامی، ۱۳۵۶. صص۱۴۴-۱۴۶، برای مطالعهٔ دیدگاه شیعه ر.ک. به: جعفر سبحانی، **معالم النبوة فی القرآن الکریم**، اصفهان: مکتبة الامام امیرالمؤمنین،۱۴۰۲ هـق، ص۲۳۹.

شخصی مبتنی بر عصمت و عدالت و اصل اقبال عامه که ناشی از بیعت ارادی مردم است در رهبری شیعه، پس از رحلت پیامبرﷺ مورد تأکید قرار گرفت، درحالی‌که در میان اهل سنت شاهد تنوع نظریه‌های مشروعیت‌بخشی هستیم که خود نتیجهٔ نظریهٔ عدالت صحابه است.[1] در واقع نظریهٔ عدالت صحابه و قداست بخشیدن به تاریخ صدر اسلام، از اینجا ناشی شد که تا حدی بتواند مشکل کمبود منابع تولید معرفت دینی را پر کند. نظریهٔ مشروعیت امت، نظریهٔ مشروعیت شورایی، نظریهٔ مشروعیت اهل حل و عقد و نظریهٔ مشروعیت‌بخشی قدرت، تماماً برگرفته از تاریخ صدر اسلام است.[2]

همچنین این دو دیدگاه باعث شد تا در میان شیعیان، عدالت بر امنیت مقدم شود و در میان اهل سنت، بر عکس؛ نیز شاهد شکل‌گیری نظریات فقه سیاسی متأخر از عمل در جهان اهل سنت هستیم، درحالی‌که وحدت نظریهٔ مشروعیت در میان شیعیان، که مبتنی بر اندیشهٔ امامت و تداوم عصمت بود، مانع از توجیه تاریخ و شکل‌گیری نظریات متأخر از عمل شد.[3]

استفاده از منابع معرفتی چون استحسان و قیاس در فقه حنفی، استصلاح در مذهب مالکی، استدلال در مذهب شافعی و سد ذرایع و منع حیل در مذهب حنبلی، از دیگر نقاط چالشی در فقه شیعی و اهل سنت است.[4] بررسی پیامدهای سیاسی هر یک از این دیدگاهها از حوصلهٔ این نوشته خارج است، اما از منظر فقه شیعه و توجهی که فقهای اصولی شیعه به بحث «عقل» داشته‌اند، در ادامه سخن خواهیم گفت.

یادآوری این نکته ضروری است که هرچند در آغاز شاهد تکوین دو گروه

---

۱. فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، سلوک الملوک، به تصحیح و با مقدمه: محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳٦۲، صص ۷۷-۹۰.

۲. همان، ص۷۹.

۳. حاتم قادری، تحول مبانی مشروعیت خلافت، تهران: انتشارات بنیان، ۱۳۷۵، صص۲۳۷-۲٤۳.

۴. حسین صابری، عقل و استنباط فقهی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۱، ص٦۲٤.

عقل‌گرا (معتزله) و نقل‌گرا (اشاعره) در جهان اهل سنت بودیم، اما در ادامه گروه عقل‌گرا به حاشیه رانده شد و گفتمان مسلط بر ذهن و عمل سیاسی و دینی مسلمانان، گفتمان اشاعره شد.[۱] علاوه بر تقدم نقل بر عقل که از ویژگیهای این مکتب کلامی بود، عدالت تمام صحابه، تصویب در اجتهاد و نوعی نظریهٔ جبرگرایانه دربارهٔ فعل انسان (مسئلهٔ کسب) از دیگر ویژگیهای این مکتب بود که از منظر روش‌شناختی در مقابل دیدگاه شیعی قرار می‌گیرد.[۲] دیدگاه و گفتمان رایج در شیعه، قائل به عدالت تمام صحابه نیست، در نتیجه برای سیرهٔ صحابه قائل به قداست نیست. ثانیاً قائل به جبرگرایی نیست و نیز نظریهٔ «تصویب»، در اجتهاد شیعی پذیرفته نشده است. مجتهد شیعی تلاش خود را در جهت استنباط و دستیابی به حکم شرعی انجام می‌دهد، ممکن است این استنباط مقرون به صحت باشد و یا نباشد. این همان چیزی است که با عنوان نظریهٔ «مخطئه» از آن یاد می‌شود.[۳] دربارهٔ تقدم نقل بر عقل نیز اجتهاد اصولی دیدگاهی متفاوت دارد که در ادامه از آن سخن خواهیم گفت. فقه سیاسی اهل سنت، با اتکا به مبانی کلامی اشاعره، به مرور زمان از شرایطی چون قریشی بودن حاکم و علم و عدالتش صرف‌نظر کرد. عناصری چون شوری، امر به معروف و نهی از منکر حاکمان، و صراحت لهجه در نقد و نصحیت حاکمان، به حاشیه رانده شد و حتی بیعت یک نفر نیز می‌توانست مشروعیت‌بخش حاکم بشود. به این ترتیب، حتی از عناصر مردمی فقه سیاسی نیز قرائتی استبدادی صورت گرفت.[۴]

به‌عنوان جمع‌بندی بحث حاضر و تمهید بحث آتی، به سخن یکی از اصولیان معاصر در زمینهٔ نقطهٔ چالش‌برانگیز روشی در حوزهٔ فقه اشاره می‌کنیم. آیت‌الله سید

---

۱. داود فیرحی، دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، صص۲۲۹-۲۳۲.

۲. همان، صص ۲٤٦-۲٥۲.

۳. همان، صص ۳۰۳-۳۰۸.

۴. همان، صص ۲٥۲-۲٦٤.

محمدباقر صدر- که سعی فراوانی در تدوین و تحریر مباحث روش‌شناختی فقه شیعه داشت- به جایگاه عقل در چالشهای روش‌شناختی در میان مذاهب اسلامی به‌خوبی اشاره کرده است؛ به نظر ایشان جایگاه «عقل» در مباحث روش‌شناختی هم محل نزاع میان شیعه و اهل سنت است و هم محل نزاع میان خود شیعیان:

«دربارهٔ مشروعیت به‌کارگیری ادلهٔ عقلی در زمینهٔ استنباط احکام فقهی دو نزاع و بحث وجود دارد:

نخست: نزاع میان امامیه ودیگران دراین‌باره که آیا می‌توان به دلیل عقلی ظنی چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله، و همانند آن که اهل سنت بنا را برحجیّت آن نهاده‌اند، اعتماد کرد یا نه؟ امامیه به پیروی از امامان خود علیهم‌السلام بر جایز نبودن استناد به چنین دلیلی اجماع کرده‌اند.

دوم: نزاع میان خود امامیه دراین‌باره که آیا استنباط احکام شرعی از ادلهٔ عقلی قطعی مشروع است یا نه؟ مشهور به‌درستی چنین استنباطی گراییده و محدثان به عدم حجیت نظر داده‌اند.»[1]

تفاوتها و چالشهای اساسی اصولیها و اخباریها در ادامه توضیح داده می‌شود.

۲. پیدایش اصولیها و اخباریها

تا زمان حضور معصوم در میان شیعیان، یکپارچگی در عرصه‌های مختلف و از جمله در حوزهٔ فقه سیاسی محفوظ بود. با وقوع غیبت امام دوازدهم، شیعیان دچار همان مشکلی شدند که اهل سنت، پس از رحلت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله دچار آن شده بودند. با این تفاوت که پیامبر رحلت کرده بود، اما امام دوازدهم زنده بود و به دستور خداوند

---

۱. سید محمدباقر صدر، **بحوث فی علم الاصول**، تقریر: سید محمود هاشمی، ج ٤، بی‌جا، المجمع العلمی لشهید الصدر، ١٤٠٥ هـ.ق. ، ص١١٩، به نقل از: حسین صابری، **عقل و استنباط فقهی**، ص٣٣.

در غیبت به سر می‌برد. در دورهٔ غیبت صغری نیز، با توجه با معرفی نایبان خاص از سوی امام مهدی (عج)، مشکل به‌صورت جدی مطرح نشد؛ اما وقتی نایب چهارم اعلام کرد که پس از او نایب خاص دیگری از سوی امام معرفی نخواهد شد، این سؤال برای شیعیان مطرح شد که در «حوادث واقعه» به چه کسی مراجعه کنند؟ همین سؤال را نایب چهارم از حضرت مهدی (عج) کرد و آن حضرت پاسخ دادند که در حوادث واقعه به راویان حدیث ما مراجعه کنید.[1]

این حدیث خود به صورتهای مختلف فهمیده شده است. هم این قسمت از حدیث که «حوادث واقعه» چیست؟ و هم آن بخش از حدیث که «راوی حدیث» به چه کسانی گفته می‌شود؟ و هم این پرسش که آیا پاسخ «حوادث واقعه» را، هرچه باشد و هر جور که تفسیر شود، باید از مفاد «احادیث» استخراج کرد و یا اینکه منظور چیز دیگری است؟ به‌هرحال در میان شیعیان، در آغاز غیبت کبری، دو مکتب شکل گرفت: مکتب بغداد، که از جنبه‌های اجتهادی و عقل‌گرایانه برخوردار بود و توسط کسانی چون ابن‌ابی‌عقیل عمانی، ابن‌جنید، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی بنیان‌گذاری و رهبری شد و مکتب قم که از جنبه‌های نقل‌گرایانه و حدیثی برخوردار بود و شیخ صدوق از آن حمایت می‌کرد.[2] در دوره‌های بعدی مکتب بغداد را، که مکتب

---

۱. «فامّا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیهم». محمدبن حسن عاملی، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی و محمد رازی، تهران،۱۳٦۷، ج۱۸، کتاب القضاء، باب ۱۱، حدیث ۹.

۲. ابوالقاسم گرجی، **تاریخ فقه و فقها**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵؛ برای مکتب قم یا گروه محدثان مطالب صفحات ۱۲٤ تا ۱۳٦ و برای مکتب بغداد یا گروه مجتهدان مطالب صفحات ۱۳٦ تا ۱۷۵. افرادی از قبیل علی بن ابراهیم قمی صاحب تفسیر معروف، محمد بن یعقوب بن اسحق کُلینی رازی، ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قُولَویه، علی بن الحسین بن موسی بن بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه معروف به شیخ صدوق، ذیل گروه محدثان نام برده شده‌اند. درحالی‌که گرایش غالب چنین است که کلینی در گروه عقل‌گرایان قرار داده می‌شود. پیروان مکتب بغداد نیز عمدتاً همانها هستند که در متن از آنان یاد کردیم.

اجتهادی و اصولی بود، کسانی چون ابن‌ادریس، محقق حلی، علامه حلی، شهید اول، محقق کرکی، شهید ثانی، محقق سبزواری، وحید بهبهانی، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، شیخ انصاری، آخوند خراسانی، آیت‌الله نائینی و امام خمینی ﷺ و اصولیهای دیگر پیگیری کردند و به درجات دیگری از پیشرفت دست یافت،[۱] درحالی‌که مکتب حدیث‌گرایان قم توسط عالمان اخباری از قبیل استرآبادی و دیگران در دورهٔ صفویه و قاجاریه بسط یافت و مرزهای خود را از جریان اجتهادی جدا کرد.[۲] سرانجام جریان اصولی واجتهادی به پیروزی رسید.[۳]

اما چنان‌که در ادامهٔ همین بحث اشاره خواهد شد، ما شاهد ظهور مجتهدانی هستیم که هرچند در مقام نظر و تئوری اصولی‌اند، اما در مقام فتوا و عمل اخباری‌اند.[۴]

از منظر کلی برخی از پژوهشگران اظهار داشته‌اند که تمامی موارد اختلاف علمای

---

۱. محمدابراهیم جناتی، **ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی**، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۲. در این کتاب ادوار اجتهاد در میان شیعیان طی هشت مرحله و دوره توضیح داده شده است.

۲. همان، صص ۳۰۷ ـ ۳۷۱؛ به نظر آیت‌الله جناتی، محمدامین استرآبادی مؤسس و بنیان‌گذار اخباری‌گری نیست، بلکه بنیان‌گذار اصلی اخباری‌گری پدر همسر وی محمد بن علی استرآبادی معروف به میرزا (م ۱۰۲۸) صاحب کتاب رجالی **منهج المقال** است. بنا به نوشتهٔ سید محمدباقر خوانساری در **روضات الجنات** محمدامین استرآبادی در رسالهٔ **دانشنامهٔ شاهی** دربارهٔ اخباری شدنش چنین آورده است:

«نوبت به اعلم العلماء ... میرزا محمد استرآبادی رسید، پس از آنکه علوم متعارف احادیث را به من تعلیم داد‌احیای راه و روش و شیوهٔ اخباری‌گری را به من توصیه نمود ... تا آنکه توصیهٔ لازم الاطاعهٔ او را امتثال نموده و کتاب **الفوائد المدینه** را تألیف کردم ...». برخی نیز ابن ابی جمهور احسائی، معاصر محقق کرکی را بیان‌گذار اخباری‌گری معرفی کرده‌اند؛ زیرا وی در کتاب **عوالی اللئالی** این شیوه را پیموده است. ر.ک‌به: محمد ابراهیم جناتی، پیشین، ص ۳۷۱.

۳. همان، ص۲۹۳؛ علامه وحید بهبهانی میرزا محمد اخباری نیشابوری را مغلوب کرد و عالمان مکتب اخباری را از کربلا، که مرکز اصلی آنان بود، راند.

۴. همان، ص۴۲۹.

اصولی و اخباری به جایگاه و پایگاه «عقل» در دین و شریعت بازمی‌گردد[۱]، اما این قضاوت آن‌قدر کلی است که می‌توانیم بگوییم در فهم تفاوت‌های اساسی این دو دیدگاه به ما مدد نمی‌رساند. بنابراین، سعی می‌کنیم، ضمن رعایت اختصار، چالشهای اساسی موجود میان دو دیدگاه را توضیح دهیم.

۳. چالشهای روش‌شناختی اصولیها و اخباریها

۱. اختلاف نظر در ابزارهای لازم برای استنباط احکام شرعی: از منظر اصولیها لازم است از دانشی به نام «اصول فقه» به‌عنوان ابزار کشف حکم شرعی استفاده شود، درصورتی که اخباریها چنین چیزی را نمی‌پذیرند. به نظر اخباریها اصول فقه از زمرهٔ دانشهای بشری است که کاربرد آن در مقولهٔ استنباط احکام باعث گمراهی و کج‌فهمی خواهد شد. با توجه به اهمیت این اختلاف و نیز با توجه به اهمیت دستگاه روش‌شناختی «اصول فقه»، به‌عنوان متدلوژی فقه سیاسی و نیز با توجه به اینکه برخی از چالشهای موجود در میان اصولیها نیز به چگونگی فهم آنها از این دستگاه روش‌شناختی برمی‌گردد، به برخی از ابعاد این دستگاه اشاره می‌شود؛ هرچند برای آشنایی با این دانش لازم است علاقه‌مندان به آثاری که در این زمینه تدوین شده است مراجعه نمایند.[۲]

---

۱. داود فیرحی، پیشین، ص۲۷۳.
در تفاوتهای ذکرشده میان اخباریها و اصولیها علاوه بر مأخذ پیشین به منابع ذیر مراجعه کنید:
ـ محمد ابراهیم جناتی، ادوار اجتهاد، پیشین.
ـ محمد ابراهیم جناتی، روشهای کلی استنباط در فقه از منظر فقهای اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۰، صص ۲۷-۱۴۳.
ـ محمدامین الاسترآبادی، الفوائد المدنیه، چاپ سنگی، دارالنشر لاهل البیت (ع). و اینک تصحیح و تحقیق شده توسط انتشارات جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۸٤.
یوسف بن احمد البحرانی، الدّررالنجفیه، موسسهٔ آل البیت لاحیاء التراث، چاپ سنگی، بی‌تا، بی‌جا، بی‌نا.
۲. برخی تألیفات در زمینهٔ اصول فقه، که می‌توان به آنها مراجعه کرد، از این قرار است: ←

اصول فقه دانستن قواعد کلیه‌ای است که اگر مصادیق و افراد آنها را به دست آوریم و به آن قواعد ضمیمه کنیم، نتیجهٔ آن، حکم کلی فقهی می‌شود. مثلاً «دلالت امر بر وجوب» قاعده‌ای اصولی است، زیرا اگر مصداقی از «امر» را به دست بیاوریم، مثلاً امری که به نفقه دادن به زن و فرزند تعلق گرفته است و این مصداق را به آن قاعده ضمیمه کنیم، یعنی بگوییم «به نفقه دادن به زن و فرزند امر شده است» و «هر چیز که به آن امر شده واجب است» (زیرا در اصول فقه ثابت شده است که امر بر وجوب دلالت می‌کند) نتیجه می‌دهد که «نفقه دادن به زن و فرزند واجب است». و این نتیجه حکمی است فقهی.[1]

دربارهٔ موضوع و مسائل اصول فقه سخن فراوان است. آخوند خراسانی، که از اصولیهای خبره و از صاحب‌نظران برجسته در این زمینه است، موضوع علم اصول را

- آیت‌الله سید محمدباقر صدر، **بحوث فی علم الاصول**، تقریر: سید محمود هاشمی، [بی‌جا]، المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱٤۰۵ هـ.ق.
- محمدرضا مظفر، **اصول الفقه فی مباحث الالفاظ و الملازمات العقلیه ومباحث الحجة و الاصول العملیه**، حققه: عباسعلی الزارعی السبزواری، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.
- امام خمینی، **تهذیب الاصول**، تقریر: شیخ جعفر سبحانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳٦۲ش.
- شیخ مرتضی انصاری، **فرائد الاصول**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱٤۱۱هـ.ق.
- شیخ محمدکاظم خراسانی (مشهور به آخوند خراسانی). **کفایة الاصول**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱٤۱۲ هـ.ق.
- المحقق الخوئی، **محاضرات فی اصول الفقه**، تقریر: محمد اسحاق فیاض، قم: دار انصاریان، ۱٤۱۰ هـ.ق.
- علیرضا فیض، **مبادی فقه و اصول**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- ابوالقاسم گرجی، **تاریخ فقه و فقها**، سمت، ۱۳۷۵، در این کتاب دوره‌های تحول علم اصول طی هشت دوره بررسی و به آثار تدوین‌شده در هر دوره اشاره شده است.

۱. ابوالقاسم گرجی، پیشین، صص ۳۰۰.

کلی‌ای دانسته است که بر تمام موضوعات مسائل علم اصول منطبق است، اعم از اینکه از ادلهٔ اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) باشد و یا نباشد. از این منظر، مسئله‌ای مثل خبر واحد هم، با اینکه از ادله اربعه نیست، اما چون موضوع یک مسئله اصولی است، تحت موضوع علم اصول داخل می‌شود.[1]

برای آشنایی با مسائل علم اصول، به آنچه آخوند خراسانی در کفایةالاصول مطرح کرده است، اشارهٔ مختصری می‌کنیم. ایشان مباحث اصول فقه را در دو جلد و زیر عنوان هشت مقصد و یک خاتمه مطرح کرده است؛ مقاصد پنجگانه جلد اول از این قرار است:۱. اوامر؛ ۲. نواهی؛ ۳. مفاهیم؛ ۴. عام و خاص؛ ۵. مطلق و مقید. مطالب جلد دوم از این قرار است: ۶. بحث قطع، اجماع منقول به خبر واحد، شهرت و مسائل دیگری که همهٔ آنها را ذیل عنوان أماراتی که از نظر عقلی یا شرعی معتبر است به بحث گذاشته است؛ ۷. اصول عملیه شامل: اصل برائت، اصل تخییر، اصل استصحاب و اصل احتیاط؛ ۸. مباحث مربوط به تعارض ادله و أمارات.

اجتهاد و تقلید در خاتمهٔ کتاب مورد بحث قرار گرفته است. روشن است که اشاره به مباحث فوق در حد این مقاله نیست، اما ناگزیریم، به دلیل اهمیت بیشتر بحث «خبر واحد»، اشاره‌ای به آن داشته باشیم.

خبر به سخن منقول از معصوم گفته می‌شود و به اعتبار سند به دو قسم تقسیم می‌شود: خبر متواتر و خبر واحد.[2] خبر متواتر به خبری می‌گویند که به دلیل کثرت

---

۱. شیخ محمد کاظم خراسانی، پیشین، صص ۲۲ و ۳۳۷.

۲. محمدرضا مظفر، **اصول‌الفقه**، پیشین، ص۴۲۵؛ شیخ محمد کاظم خراسانی، پیشین، ص ۳۳۷.
برای تعریف تفصیلی هر یک از اصطلاحات اشاره‌شده منبع فارسی زیر نیز مفید است:
- عیسی ولایی، **فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول**، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴؛ اصطلاحاتی از قبیل خبر، خبر حسن، خبر صحیح، خبر ضعیف، خبر متواتر، خبر متواتر اجمالی، خبر متواتر لفظی، خبر متواتر معنوی، خبر مستفیض، خبر موثق و خبر واحد طی صفحات ۱۹۸ تا ۲۰۲ تعریف شده است. توجه به انواع خبر حکایت از پیچیدگیهای بحثهای اصولی دارد.

ناقلان آن، امکان تبانی و توافق آنان بر ساختن و جعل خبر وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، کثرت ناقلان سخن ما را به حقانیت انتساب برساند. البته تواتر اقسامی دارد که نقل آن برای بحث حاضر ضرورتی ندارد. خبر واحد خبری است که به حد تواتر نرسد.

علمای اخباری تمام احادیث منقول از معصومین ﷺ را می‌پذیرند، چه خبر واحد باشد و چه خبر متواتر؛ درحالی‌که اصولیها اخبار متواتر را، با شرایطی، می‌پذیرند و دربارهٔ خبر واحد اختلاف دارند. از نظر برخی از علمای اصولی، اساساً خبر واحد را نمی‌شود پذیرفت. نتیجهٔ چنین اظهار نظری این است که براساس خبرهای واحد نمی‌توان حکم شرعی صادر کرد؛ بنابراین، دایرهٔ شمول احکام شرع کاهش می‌یابد و بخشهای بیشتری از زندگی در قلمرو مباحات قرار می‌گیرد. آخوند خراسانی کسانی از جمله سید مرتضی، قاضی عبدالعزیزبن براج، ابن زهره، طبرسی و ابن‌ادریس را از قائلان به عدم حجیت خبر واحد دانسته است. این گروه دلایلی برای ادعای خود آورده‌اند.[1] گروه دیگری از اصولیها با تقسیم خبر واحد به خبر صحیح، حسن، موثق و ضعیف، ادعا کرده‌اند که با توجه به اینکه دلایلی مبنی بر اعتبار و حجیت خبر واحد وجود دارد، درصورتی‌که ناقل یا ناقلان خبر واحد از اعتبار و شرایط لازم برخوردار باشند، خبر واحد حجت خواهد بود و می‌تواند مبنای صدور حکم شرعی قرار گیرد. اکثر علمای اصولی در زمرهٔ این گروه قرار می‌گیرند. برای بررسی و اطلاع از نظریات هر گروه باید به کتابهای اصولی مراجعه کرد.[2]

۲. اختلاف در منابع و ادلهٔ احکام شرعی: اخباریهای افراطی فقط یک منبع معرفتی قابل استناد به‌عنوان دلیل حکم شرعی قائل‌اند، آن هم احادیث ائمهٔ معصومین ﷺ

---

۱. شیخ محمد کاظم خراسانی، پیشین، صص ۳۳۸-۳۳۹.

۲. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، پیشین، صص ٤٢٨-٤٥٠. شیخ محمد کاظم خراسانی، پیشین، صص ۳۳۹-۳۵۳.

است. از نظر اخباریها مخاطب قرآن معصومین علیهم‌السلام هستند و مردم که غیرمعصوم‌اند مخاطب ائمه علیهم‌السلام هستند. بنابراین، هرچند تلاوت قرآن، پاداش فراوانی دارد، اما ترجمه و تفسیر غیر مأثور قرآن امر پسندیده‌ای نیست. بر همین اساس، اخباریها تفسیر غیر روایی قرآن را جایز نمی‌دانند. همچنین برخلاف اصولیها، عقل نیز از منظر اخباریها هیچ جایگاهی ندارد. حتی در اصول دین نیز نقل‌گرایی مورد توصیهٔ اخباریهاست. اجماع نیز مورد قبول اخباریها نیست.

۳. اختلاف در قلمرو شمول احکام: از نظر اخباریها پدیده‌ها در سه حوزهٔ شرعی قابل طبقه‌بندی هستند: اموری که حرمت آنها به‌طور آشکار فهمیده شده است؛ اموری که حلیت یا وجوب آنها به‌طور آشکار مشخص شده است و دستهٔ سوم اموری که ابهام دارند و یا به عبارت دیگر، شبهه‌ناک‌اند و برهمین اساس واجب است از آنها اجتناب کنیم. براین اساس، اصالة الاحتیاط و اصالة المنع و الحظر در امور دستهٔ سوم جاری می‌گردد. لازمهٔ چنین نظریه‌ای دست برداشتن از تمامی پدیده‌های تمدنی جدید خواهد بود. درحالی‌که از نظر اصولیها پدیده‌ها را در قالب سه گروه می‌شود طبقه‌بندی کنیم؛ آنچه حلال و وجوب آن روشن است. آنچه حرمت آن ثابت شده است و امور مباح. تمام مواردی که مورد تردید هستند از نظر حکم شرعی، دربارهٔ آنها اصالة البرائة و اصالة الاباحه جاری می‌شود. بنابراین، دامنهٔ شمول احکام ضیق و دامنهٔ آزادی انسان وسیع می‌شود. براساس این دیدگاه، مظاهر تمدنی در هر دورهٔ تاریخی، مشروط به اینکه مغایر احکام بیّن شریعت نباشد، مجاز تلقّی می‌شود.

۴. دیدگاه دربارهٔ اجتهاد و تقلید: از منظر اخباریها اجتهاد حرام است و در نتیجه تقلید از مراجع تقلید نیز ممنوع است. پرسشی که مطرح می‌شود این است که به این ترتیب، جایگاه عالمان دینی از منظر اخباریها چیست؟ اخباریها مردم را به دو دستهٔ محدّث و مستمع تقسیم می‌کنند. کسانی که نمی‌توانند مستقیماً از احادیث تکلیف شرعی خود را دریابند، به کسانی مراجعه می‌کنند که حدیث‌دان هستند. همین‌جا باید اشاره کنیم که از

نظر اخباریها تمامی احادیث موجود در کتابهای حدیثی معتبرند. برداشت اخباریها از توقیع امام مهدی (عج)، که پیش از این ذکر شد، برداشتی ظاهری است؛ به این معنی که پاسخ حوادث واقعه و نوپدید را باید در احادیث صادرشده از سوی معصومان جستجو کنیم، اگر در احادیث پاسخی یافتیم، طبق آن عمل می‌کنیم، در غیر این صورت، اجتناب و احتیاط لازم است؛ درحالی که اصولیها نظر دیگری دارند. از نظر دانشمندان اصولی اجتهاد واجب کفایی است و با توجه به اینکه مجتهدان موظف‌اند در هر زمان متناسب با شرایط زمان و مکان و تحولات درونی و بیرونی صورت گرفته در موضوع احکام شرعی، حکم شرعی را استنباط نمایند، لازم است مردم از مجتهد زنده تقلید کنند. «تقلید» در اینجا مفهوم مراجعهٔ غیرکارشناس به کارشناس را دارد. آنچه بیش از همه اجتهاد را ضروری می‌سازد، دشواری استنباط، تفکیک احادیث صحیح و معتبر از احادیث مجعول و نامعتبر و نیز فهم ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید، عام و خاص و مجمل و مبین در آیات قرآن و نیز تفکیک آیات و احادیثی است که به‌صورت قضایای جزئیهٔ وارد شده از آنچه به‌صورت قضایای حقیقیه وارد شده است.

بنابراین، در دیدگاه مجتهدان اصولی، برخلاف اخباریها، فقها از جایگاه رهبری سیاسی جامعه برخوردارند و واجب است راهنمای مردم در حوادث واقعه ـ که همان حوادث سیاسی است ـ باشند. امام خمینی ﷺ، به‌عنوان یک مجتهد اصولی، تفسیری از حوادث واقعه ارائه کرده است که مؤیّد ادعای ماست:

«حوادث واقعه چه چیز است؟ حادثه‌ها همین حوادث سیاسی است. حالا احکام جزء «حوادث» نیست. «و اما الحوادث الواقعه» رجوع کنید به فقها، حوادث همین سیاستهاست. این «حادثه‌ها» عبارت از اینهایی است که برای ملتها پیش می‌آید. این است که باید مراجعه کنند به کسان دیگری که در رأس مثلاً هستند. والّا مسئله گفتن و احکام شرعی، جزء حوادث نیست. یک چیزهایی است که بوده است».[1]

---

۱. امام روح الله موسوی خمینی، صحیفهٔ امام، ج۸، ص۱۸۶. (با استفاده از نرم‌افزار صحیفهٔ امام، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی).

از همین دیدگاه است که برخی از مجتهدان اصولی، حتی عمل برخی از عالمان اصولی را نیز مورد انتقاد قرار داده‌اند و مدعی شده‌اند که فتوی و عمل این عالمان با عالمان اخباری تفاوتی ندارد؛ چون اجتهادشان در حوادث واقعه نیست، بلکه تمام تلاششان اجتهاد در حوادث سابقه و بیان احکام عبادی و فردی است، درحالی‌که این مسائل تخصصاً از قلمرو اجتهاد خارج است.

به نظر می‌رسد می‌توانیم بگوییم استمرار حکومت مشروع شیعی در عصر غیبت، به رهبری فقهای واجد شرایط، از نتایج دیدگاه اصولی و نظریهٔ تعطیل حکومت مشروع شیعی در عصر غیبت، از نتایج و لوازم دیدگاه اخباری است.

۵. دیدگاه دربارهٔ عقل و دانشهای بشری: اخباریها در حوزهٔ دین و معارف دینی، هیچ جایگاهی برای عقل و معارف بشری قائل نیستند. همان‌طورکه پیش از این گفته شد، از منظر اخباریها فقط اخبار و احادیث مورد استناد قرار می‌گیرد. بر این اساس، دانشهایی چون اصول فقه، فلسفه، عرفان، منطق، رجال و هر دانشی که بخواهد در کار استنباط معارف دینی وارد شود، ممنوع و حرام است. درحالی‌که از نظر اصولی تمامی این دانشها مشروع است و از عقل نیز می‌توان استعانت جست و بلکه اصول دین، به‌عنوان بخشی از معارف دینی، غیر قابل تقلید است و لازم است به‌صورت تحقیقی و عقلانی به دست آمده باشد. همچنین به نظر اصولیها از عقل می‌توان در کشف ملاکات احکام غیرعبادی استفاده کرد. همچنین عقل از طریق مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه می‌تواند به استنباط احکام شرعی، به‌ویژه احکام غیرعبادی مؤثر و مفید واقع شود.

نکته‌ای که تأکید برآن در اینجا لازم است تفکیک میان دو کاربرد عقل است: گاهی عقل به‌عنوان منبع مستقل در تشریع مراد می‌شود و گاهی عقل به‌عنوان روشی در استنباط احکام شرعی.[1] به نظر می‌رسد در مباحث اصولیون، میان این دو کاربرد عقل، تفکیک لازم و صریحی صورت نگرفته است. مدرس طباطبایی و سید محمدباقر صدر،

---

۱. محمدتقی کرمی، «ماهیت و وظیفهٔ عقل در فقه شیعه»، مجلهٔ نقد و نظر، شمارهٔ ۲۷–۲۸، ص۲۶۵.

که هر دو از آگاهان به فقه شیعه هستند، ادعا کرده‌اند که حتی یک حکم فقهی جزئی هم نداریم که منبع تولید آن عقل بوده باشد:

«برخی دانشمندان متأخر شیعی معتقدند که عقل یک منبع بالقوه برای فقه شیعی است، بدین معنا که اگرچه براساس ضوابط علم اصول فقه، عقل به‌تنهایی می‌تواند حکم فقهی را کشف کند و ما را به یکی از احکام و تکالیف مذهبی راهنمایی نماید، لیکن این مطلب عملاً در هیچ موردی اتفاق نیفتاده و تمامی احکام شرعی که بر اساس احکام قطعی عقل مجرد انسانی قابل کشف است در همان حال، در قران و سنت مورد راهنمایی قرار گرفته و با دلیل شرعی بیان شده است».[1]

سخن شهید صدر، که در فقرهٔ منقول از مدرسی طباطبایی نیز با تعبیر «برخی دانشمندان» به آن اشاره شده بود، دربارهٔ منبع بودن دلیل عقل و درعین‌حال عدم عمل به آن تاکنون، از این قرار است:

«آنچه دلیل عقل نامیده می‌شود و مجتهدان و محدثان دربارهٔ آن و در این خصوص که آیا عمل بدان روا است یا نه اختلاف کرده‌اند، ما هرچند ایمان داریم که عمل بدین دلیل جایز است، اما حتی حکمی واحد نیافته‌ایم که اثبات آن بر دلیل عقل بدین معنی توقف داشته باشد، بلکه هر آنچه به دلیل عقل ثابت شود در همان زمان به کتاب یا سنت نیز ثابت است.»[2]

---

۱. حسین مدرسی طباطبایی، **مقدمه‌ای بر فقه شیعه (کلیات و کتابشناسی)**، محمد آصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۸، ص۱۲.

۲. سید محمد باقر صدر، **الفتاوی‌الواضحه وفقاً لمذهب اهل‌البیت**، دارالکتب البنانی و دارالکتب المصری، چاپ سوم ۱۹۷۷م، ص۱۵.

وی سپس با ارجاع اجماع به قول معصوم، نتیجه گرفته است که تنها منابع تولید معرفت‌شرعی، کتاب وسنت است:

«بدین‌سان، یگانه منابع ما کتاب و سنت است».[۱]

نگارنده بر این گمان است که عقل منبع صدور احکام جزئی نیست، بلکه منبع کلیات است. در پرتو استدلالهای کلی عقلی، آیات و روایات به‌صورت خاصی فهمیده می‌شوند؛ برای مثال اصل برائت، اصل اباحه، اصل آسان‌گیری شارع، مقدمهٔ واجب، لزوم عادلانه بودن دستورها و فرمانهای شرعی، راضی نبودن شارع به اعمال و رفتارها و فرمانهای ظالمانه، قبح تکلیف به مالایطاق و... تماماً کلیاتی هستند که در استنباط احکام جزئی اثرات مستقیم و یا غیرمستقیم بر جای می‌گذارند؛ چنان‌که تعطیل «عقل» به‌عنوان منبع روشی و تولیدی در نزد اخباریها، احکام جزئی متضادی را از همان احادیث به ارمغان آورده است.[۲] این در حالی است که برخی از فقها برای عقل و نیز حتی اجماع، استقلال معرفتی قائل شده‌اند.

۱. همان.

۲. در مباحث زیر، که در اصول فقه مطرح می‌شود، حداقل یک جزء عقلی وجود دارد. بحث اقسام وضع، معنای اسمی و حرفی، دخالت یا عدم دخالت قصد در افادهٔ معنی، اشتراک و وقوع یا عدم وقوع آن، استعمال لفظ در اکثر از یک معنی، طلب و اراده، ارادهٔ تکوینی و تشریعی، اعتبار نقلی قصد قربت در طاعت، ماهیت امر و دلالت امر بر مره و تکرار یا فور و تراخی، اجزاء مقدمهٔ واجب، مسئلهٔ ضد، ترتّب، تداخل، عدم جواز امر با علم آمر به انتفای شرط آن، تضاد احکام خمسه، اجتماع امر و نهی، عدم صحت تکلیف معلوم، مسئلهٔ بداء، تجری، اجتماع حکم ظاهری و واقعی، مسئلهٔ انسداد، وجوه عقلی حجیّت خبر واحد، ادلهٔحجیّت ظنّ مطلق و ادلهٔ اصول عملیه.

ر.ک.به: آخوند خراسانی (محمد کاظم). **کفایة الاصول**، قم: مؤسسهٔ آل البیت لاحیاء التراث، ۱٤۰۹ هـ.ق.

حسن ابن زین الدین، **معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین**، تهران: المکتبة العلمیةالاسلامیة، ۱۳۷۸هـ.ق.

امام روح الله موسوی خمینی ﷺ، **تهذیب‌الاصول**، تقریرات به قلم جعفر سبحانی، قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی، ۱۳٦۳ش.

میرزا ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی، **قوانین‌الاصول**، چاپ سنگی، ۱۳۰۳ هـ.ق.

محمدرضا مظفر، **اصول‌الفقه**، بی‌جا، نشر دانش الاسلامی، بی‌جا، ١٤٠٥ هـ.ق.

چنان‌که در بیان آیت‌الله صدر نیز دربارهٔ عقل مشاهده شد.[1]

۴. فرجام چالش اصولیها و اخباریها

بنابراین، عقل هم به‌عنوان روش و هم به‌عنوان منبع مدّ نظر است، هرچند از دیر باز و شاید به‌نحو فراگیری فقهای اصولی عقل را به‌عنوان روش مورد استفاده قرار داده‌اند؛ چنان‌که مثلاً عقل از طریق بحث استلزام یا غیر مستقلات عقلیه به توسعهٔ مدلول نص و یا توسعهٔ ظهور کمک فراوانی کرده است.[2] همچنین عقل در امور غیر عبادی، از طریق کشف ملاکات احکام، پای علم، مصلحت و تجارب بشری را باز می‌کند و به تولید معرفتهای مورد رضایت شارع کمک می‌کند.

اخباری‌گری، با تلاش اصولیانی چون استاد کل وحید بهبهانی و شیخ جعفر کاشف‌الغطاء شکست خورد؛ اما این شکست به معنی از صحنه خارج شدن تفکر اخباری‌گری نبود. در واقع اخباری‌گری به دو شکل ادامهٔ حیات داد؛ یکی در قالب مذاهب جدیدی چون شیخی‌گری. در واقع تأکید اخباریها بر دریافت پاسخ سؤالات از احادیث، آنها را به این نکته هدایت کرد که فلسفهٔ امامِ زمانِ زندهٔ غایب، چیزی نیست جز پاسخ‌گویی به پرسشهای شیعیان. بر همین اساس شیخ احمد احسائی قائل به رکن رابع شد. رکن رابع، شیعهٔ دانشمندی است که از قوهٔ قدسی برخوردار است و به مدد این قوهٔ قدسی می‌تواند با امام زمان و سایر ائمه ارتباط برقرار کند و پاسخ پرسشهای خود را بگیرد و پاسخها را در اختیار شیعیان قرار دهد.[3] بعدها همین مبنا مدعای

---

۱. آیت‌الله محمد ابراهیم جناتی، **منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی**، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۰، درباره اجماع: -صفحات ۱۸۱-۲۱۹ و دربارهٔ عقل صفحات: ۲۲۴-۲۴۷.

۲. حسین صابری، پیشین، ص ۶۳۱.

۳. دربارهٔ شیخیه، مدعیات آنها و نیز افکار رهبرشان شیخ احمد احسائی به منابع زیر نگاه کنید:

- ابوالفضل شکوهی، **گفتار در گرایش نظری و تحقیق در تفکر سیاسی سید جعفر کشفی**، رساله کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، قم، ۱۳۸۰، صص ۱۲۸-۱۵۹.

علی‌محمد شیرازی مشهور به باب را تشکیل داد. علی‌محمد که از شاگردان سید کاظم رشتی، جانشین و شاگرد شیخ احمد احسائی بود، در قبال مدعیان ارتباط با امام زمان مدعی بابیت شد و به این ترتیب، ضمن خارج کردن رقبای خود از صحنه، پس از مدتی، ادعای مهدویت و سپس ادعای پیامبری کرد و چنان‌که می‌دانیم بهائی‌گری ادامهٔ همین بابی‌گری بود که در قالب دین جدیدی مطرح شد.[1]

مسیر دیگری که اخباری‌گری طی کرد، پوشیدن لباس اجتهاد و اصول‌گرایی بود. برخی از فقهای معاصر، جریان مجتهدان اصولی را به پنج گروه تقسیم کرده‌اند، این پنج گروه عبارت‌اند از:

۱. قائلان به اجتهاد بر اساس منابع و پایه‌های شناخت به‌گونهٔ عملی.

۲. قائلان به اجتهاد بر اساس ظاهر نصوص به‌گونهٔ عملی و بدون تفریع و تطبیق؛ این مورد در واقع اجتهاد به معنی اصطلاحی نیست بلکه از نظر لغوی اجتهاد و از نظر اصطلاحی اخباری‌گری است که در قرن یازدهم و دوازدهم و توسط کسانی چون استرآبادی گسترش یافت.

۳. قلائلان به‌کارگیری اجتهاد در منابع شناخت هم در مرحله تئوری و هم در مقام عمل و فتوی، ولی بدون سنجیدن ابعاد قضایا و بررسی ملاکات احکام و عناوینی که بالذات در بستر زمان موضوعات احکام‌اند و نیز بدون بررسی ویژگیهای درونی و بیرونی موضوعات که در

- زین العابدین ابراهیمی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ٦، تهران، ۱۳۷۳، ذیل عنوان «احسائی».
- حامد الگار، «نیروهای مذهبی در قرن هجدهم و نوزدهم»، در: سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی، عباس مخبر، تهران: انتشارات، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- هانری کربن، مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی، فریدون بهمنیار، تهران: انتشارات تابان، ١٣٤٦.

۱. دربارهٔ بابیت نگاه کنید به:
- ابوالفضل شکوهی، پیشین، ص ۸۸ به بعد.
- حامد الگار، پیشین.

طول زمان متحول‌اند که در نتیجه، احکام آنها نیز متحول می‌شود.

۴. قائلان به اجتهاد در منابع، در مقام نظر و عمل و توجه به مقتضیات زمان و مکان و بررسی موضوعات احکام از نظر ویژگیهای درونی و بیرونی آنها.[1]

چنان‌که ملاحظه می‌نمایید، گروه سوم، هرچند در مقام نظر و تئوری اصولی و قائل به اجتهادند، اما در مقام عمل و فتوی اخباری‌اند و فتاوایی می‌دهند سراسر احتیاط‌آمیز و منع‌گرا و ـ حتی برخی فقها مدعی شده‌اند که فتاوای این گروه از مجتهدان اصولی، از فتاوای اخباریها نیز به مراتب خطرناک‌تر و زیان بارتر است.[2] چنان‌که تأثیر اخباری‌گری در گروه چهارم نیز مشهود است. به‌هرحال اخباریگری، به‌عنوان یک جریان فکری و روش‌شناختی، هیچ‌گاه صحنه فکر و عمل را ترک نگفته است.

در اینجا به برخی از فتاوا، با توجه به دو مسلک روش‌شناختی مورد بحث، اشاره می‌شود.

۱. بحث کنترل جمعیت: با توجه به احادیث موجود در متون روایی، قائلان به مکتب اخباری، فتوی به حرمت کنترل جمعیت می‌دهند، درحالی‌که مجتهدان اصولی دسته پنجم که قائل به نقش زمان و مکان و بررسی موضوعات از نظر ویژگیهای درونی و بیرونی هستند، فتوی به جواز می‌دهند.

۲. بحث احتکار: از نظر دیدگاه اخباری حرمت احتکار محصور در گندم، جو، خرما و مویز است، درحالی‌که از دیدگاه مجتهدان محدودیتی ندارد، بلکه متناسب با شرایط زمان و مکان و مصالح جامعه تعیین می‌شود.

۳. احیای زمینهای موات: از دیدگاه اخباریها احیای زمینهای موات برای همهٔ افراد جایز و مالکیت بدون قید و شرط حاصل می‌شود، درحالی‌که از دیدگاه اصولیها زمینهای موات امروز در اختیار دولت است.

۴. از دیدگاه اخباریها انفال برای شیعیان مباح و حلال است، برخلاف دیدگاه اصولی.

۵. از دیدگاه اصولی، جواز مسابقه و شرط‌بندی منحصر در اسب دوانی و تیراندازی

---

۱. محمد ابراهیم جناتی، ادوار اجتهاد، پیشین، صص: ٤١٧-٤٢٢.

۲. همان.

نیست، بلکه شامل تمام مواردی می‌شود که در آمادگی دفاعی جامعهٔ اسلامی تأثیر دارد.

۶. از دیدگاه اجتهادی، بازی شطرنج به‌عنوان ورزش حرام نیست.

۷. از دیدگاه اجتهادی، خرید و فروش خون بلااشکال است.

۸. از دیدگاه اجتهاد اصولی، مجسمه‌سازی، قیافه‌شناسی، ستاره‌شناسی و خرید و فروش ادوات موسیقی غنایی، با توجه به تغییرات صورت‌گرفته در شرایط درونی یا بیرونی، موضوعاتشان بلااشکال است.[۱]

۹. از همهٔ موارد پیش‌گفته مهمتر اینکه، بر اساس دیدگاه اصولی نوع پنجم، حکومت اسلامی می‌تواند در چارچوب مصالح عمومی دست به صدور احکام حکومتی و قانون‌گذاری بزند، ولو این امر منجر به تعطیلی پاره‌ای از احکام اولیه شود. آنچه با عنوان ولایت مطلقهٔ فقیه از آن یاد می‌شود، اشاره به چنین مضمونی دارد.[۲]

بر اساس این دیدگاه، که همان دیدگاه پنجم اصولی است، در موارد زیر اجتهاد متحول می‌شود:

۱. در صورت تغییر در موضوع حکم، حکم شرعی تغییر پیدا می‌کند.

۲. در صورت تغییر در ملاک حکم، حکم نیز تغییر می‌یابد. مخصوصاً این مورد در احکام غیر عبادی اتفاق می‌افتد.

۳. اجتهاد در آنجا که حکم مبتنی بر عرف باشد، با تحول عرف تحول می‌پذیرد و حکم دیگری جایگزین حکم اول می‌شود.[۳]

---

۱. تفصیل موارد، هشتگانه را در مأخذ زیر مطالعه کنید:

محمد ابراهیم جناتی، **روشهای کلی استنباط در فقه**، پیشین، صص ۱۰۳-۱۲۲.

۲. امام خمینی، **صحیفهٔ نور**، پیشین، ج ۲۰، ص۱۷۰.

۳. محمد ابراهیم جناتی، **روشهای کلی استنباط فقه از منظر فقهای اسلامی**، پیشین، صص ۱۳۵-۱۳۹.

چالشهای روش‌شناختی جدید

۱. چالشهای روش‌شناختی مجتهدان

می‌توانیم از منظر دیگری قائلان به اجتهاد را در دو گروه طبقه‌بندی نماییم: گروه سنتی و گروه مصلح. اجتهاد در شیوهٔ سنتی خود تا حد زیادی فردی و غیر حکومتی است، درحالی‌که اجتهاد مصلحان دارای نگرش حکومتی و اجتماعی است. به عبارت دیگر، آنچه باعث شده است اجتهاد سنتی (اجتهاد نوع اول، دوم و سوم) رنگ و بوی اخباری بگیرد، شاید تأثیرات اخباری‌گری هم نباشد، دراین‌صورت می‌توانیم بگوییم دور بودن از حکومت، چنین اجتهاداتی را شکل داده است، درحالی‌که اجتهاد نوع پنجم، چون دغدغهٔ اصلاح اجتماعی و به عبارت دیگر، دغدغهٔ اجرای احکام اسلامی و تشکیل حکومت دینی داشته است، توانسته است ظرفیتهای اجتهاد اصولی را تا حد زیادی از حالت بالقوه به فعلیت برساند. از همین زاویه است که مجتهدان مصلح در دو جبهه درگیر شده‌اند؛ از سویی با عالمان سنتی و از سوی دیگر با روشنفکرانی که دغدغهٔ عصری کردن دین را داشته‌اند. چالش مجتهدان با روشنفکران در بخش بعدی مورد توجه قرار خواهد گرفت. عجالتاً یادآوری این نکته شایسته است که مع‌الأسف در بحثهای علمی صورت‌گرفته در مجامع علمی جهان اسلام، تفکیک لازم میان این سه گروه به‌خوبی صورت نگرفته است و نوعاً اینها در قالب دو گروه به بحث گذاشته شده‌اند که خود نتایج زیان‌بار معرفتی و روش‌شناختی داشته است.

با توجه به آنچه آمد، از منظر دیگر، که سیاست و نظام سیاسی را کانون توجه خود قرار داده باشد، می‌توانیم بگوییم دربارهٔ مسائل مربوط به نظام سیاسی جامعه در میان علمای اسلامی دو دیدگاه وجود دارد.[1]

در جدول صفحهٔ بعد، میان دیدگاههای دو گروه مقایسه‌ای صورت گرفته است.

---

۱. همان، ص ٦٦.

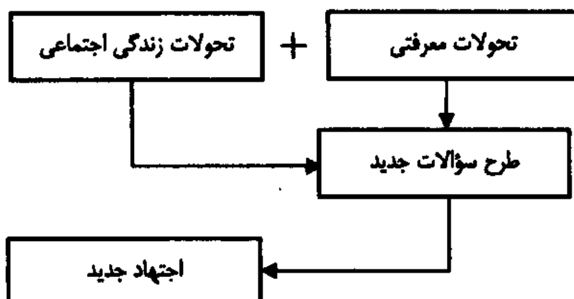
ردیف	اجتهاد غیر حکومتی	حکومتی
۱	انحصار احتکار به موارد مذکور در روایات	عدم انحصار
۲	عدم جواز چندمرحله‌ای شدن قضاوت	جواز
۳	عدم جواز استناد به اسناد رسمی در اثبات دعاوی به جای شهادت شهود	جواز
۴	عدم جواز وضع مجازاتهایی که در کتاب و سنّت سابقه ندارد	جواز
۵	عدم جواز محدود کردن تعدّد زوجات	جواز
۶	عدم جواز کنترل جمعیت	جواز
۷	عدم جواز محدود کردن آزادی کارفرما و کارگر در عقد قرارداد کار	جواز
۸	عدم جواز تحدید مالکیت از نظر منابع، کمیت و حدود تصرفات	جواز
۹	عدم جواز محدود کردن احیای اراضی موات، حیازت مباحات، صید و استخراج معادن	جواز
۱۰	عدم جواز وضع مالیات به‌منظور توسعهٔ اقتصادی	جواز
۱۱	عدم جواز نظام سربازی اجباری	جواز
۱۲	عدم جواز تأسیس تعلیمات اجباری	جواز
۱۳	عدم جواز تأسیس نظام سیاسی براساس انتخابات عمومی و عمل به آرای اکثریت، به جای بیعت اهل حل و عقد	جواز
۱۴	عدم جواز محدود کردن زمان حکومت حاکم، به شرط محفوظ ماندن شرایط معتبر در حاکم	جواز
۱۵	عدم جواز محدود کردن قدرت حاکم از طریق مجلس شورا	جواز
۱۶	عدم جواز تأسیس اقتصاد برنامه‌ریزی	جواز
۱۷	عدم جواز تقیید یا تحدید یا تعطیل پاره‌ای از احکام براساس مصلحت	جواز

در جدول بعدی به نمونه‌هایی از پرسشهای فقه سیاسی در هر کدام از نگرشها توجه داده شده است.

۲. پرسشهای فقه سیاسی در دو مکتب

ردیف	پرسشهای فقه سیاسی در اجتهاد سنتی	پرسشهای فقه سیاسی در اجتهاد نوگرا
۱	آیا بیعت اهل حل و عقد می‌تواند مبنای حکومت قرار گیرد یا خیر؟	آیا انتخاب عمومی یا انقلاب می‌تواند مبنای حکومت قرار گیرد یا خیر؟
۲	آیا حاکم می‌تواند بخشی از قدرت خود را به‌عنوان امارت یا وزارت به دیگران تفویض کند؟	آیا حاکم مجاز است همه قدرت را در خود متمرکز کند؟
۳	چه کسی باید حکومت کند و شرایط حاکم چیست؟	چه کسی باید حکومت کند و چگونه باید حکومت کرد؟
۴	حاکم مجاز است قیمت‌گذاری کند یا خیر؟	برنامه‌ریزی عمومی اقتصادی تا چه اندازه مجاز است فعالیتهای آزاد مردم را کنترل کند و جهت دهد؟
۵	کنز چیست؟	نظام سرمایه‌داری مشروع است یا خیر؟
۶	وظایف محتسب چیست؟	تبدیل شدن دولت به یک دستگاه قدرت سامان‌مند، به‌طوری‌که در همهٔ زوایای زندگی افراد، مستقیم و یا غیر مستقیم نفوذ و اثر داشته باشد جایز است یا نه؟
۷	قلمرو دارالاسلام و دارالحرب کجاست؟	دولت ملی چیست؟ و نقض حاکمیت ملی دیگران مجاز است یا خیر؟
۸	تعلیم فنون و صنایع واجب کفایی است یا خیر؟	تبعیت از اقتصاد صنعتی، که زندگی معنوی و فضایل اخلاقی را تهدید می‌کند، مجاز است یا خیر؟

مکانیزم طرح سؤال در اجتهاد حکومتی



۳. چالش روش‌شناختی مجتهدان و روشنفکران دینی

منظور از مجتهدان در عنوان فوق، مجتهدان ارزش‌گرا و یا به عبارت دیگر، مجتهدان اصولی و مصلح است. چالشهای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی موجود میان این گروه در فرازهای زیر قابل ارائه است:

۱. اصول فقه یا مکاتب روش‌شناسی جدید: درحالی‌که مجتهدان همچنان بر ارزش ابزاری و روش‌شناختی اصول فقه تأکید می‌ورزند، برخی از روشنفکران دینی تلاش می‌کنند تا رهیافتهای روش‌شناختی جدیدی چون هرمنوتیک را پیشنهاد کنند. همچنین سایر مباحث روش‌شناختی و معرفت‌شناختی نیز می‌تواند منشأ چالش باشد، مثل تحلیل گفتمانی، تحلیل جامعه‌شناختی، تحلیلهای روان‌شناختی و ...

۲. کشف حقیقت و قرائتهای مختلف: درحالی‌که مجتهدان همچنان بر وجود حقیقت واحد اصرار می‌ورزند و معتقدند که تمام تلاشها برای به دست آوردن آن حقیقت باید متمرکز شود، روشنفکران دینی بر مشروعیت قرائتهای مختلف از دین اصرار دارند. تمایز این دو دیدگاه در چیست؟ این سؤال از آن رو مهم است که برخی از اهل تحقیق به وجود فتاوای مختلف اشاره کرده‌اند و آن را با قرائتهای مختلف یکسان دیده‌اند، درحالی‌که این مسئله از نظر مجتهدان چنین تفسیر نمی‌شود. به نظر مجتهدان از میان فتاوای مختلف، تنها یکی می‌تواند درست و حاکی از حقیقت باشد و بقیه خطا خواهد بود. بنابراین، فتاوای مختلف به نسبیّت و پخش بودن حقیقت در نزد دانشمندان مختلف منجر نمی‌شود. درحالی‌که دیدگاه روشنفکران دینی مبنی بر قرائتهای مختلف به پلورالیسم در عرصهٔ حقایق منجر می‌شود. تفصیل این بحث در اینجا مقدور نیست.

۳. فقه و علم: مجتهدان همچنان بر جایگاه فاخر فقه، به‌عنوان دانشی که عهده‌دار نظم بخشیدن به زندگی فردی و اجتماعی انسان و جامعهٔ معاصر است؛ اصرار می‌ورزند، درحالی‌که روشنفکران دینی معتقدند فقه عقلانیت خود را از دست داده است و برای

امروز مدیریت فقهی کارایی ندارد و لازم است مدیریت علمی؛ اما محور قرار گیرد. از نظر مجتهدان، علم فقه هم جنبهٔ تأسیسی دارد و هم جنبهٔ امضایی، از نظر روشنفکران دینی ما علم فقه فقط شأنیت پاسخ‌دهندگی دارد و نه شأن تأسیسی. به عبارت دیگر، مجتهدان به دینی کردن عصر می‌اندیشند، درحالی‌که روشنفکران دینی به عصری کردن دین مشغول‌اند. همچنین درحالی‌که روشنفکران دینی ما بر نیاز مجتهد به علوم انسانی در تفقّه و اجتهاد تأکید می‌کنند، این مسئله هنوز در میان مجتهدان ما پذیرفته نشده است.

۴. فقه و اخلاق: تأکید روشنفکران دینی بر اخلاق، معنویت و جنبه‌های فردی دین، بیش از تأکید آنها بر مقررات و احکام فقهی است، درحالی‌که مجتهدان عملاً تأکید بیشتری بر فقه داشته و دارند.

جمع‌بندی

با توجه به آنچه آمد، می‌توانیم بر نکات زیر به‌عنوان یافته‌های این مقاله تأکید کنیم:

۱ ـ روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه، هویتی تاریخی دارد. این هویت تاریخی در چالشهای کلامی و فقهی میان تشیع و تسنن، چالشهای روش‌شناختی اصولیها و اخباریها در درون مذهب شیعه و نیز چالشهای فقه حکومتی و فقه فردی و سنتی در درون گروه مجتهدان و در آخر چالشهای موجود میان مجتهدان مصلح و روشنفکران دینی خود را به نمایش گذاشته است.

۲ ـ چالشهای فقه سیاسی شیعه و اهل سنت برخاسته از فلسفه‌ای است که هر کدام از دو گروه برای ختم نبوت قائل‌اند. درحالی‌که از نظر شیعه تداوم رهبری الهی در امامت منصوص و معصوم توجیه ختم نبوت است، عالمان اهل سنت بر رشد و تکامل بشر و بی‌نیازی وی از وحی جدید به‌عنوان فلسفه ختم نبوت تأکید کرده‌اند. همچنین غلبهٔ اشعری‌گری بر فقه و کلام اهل سنت، باعث شد تا ویژگیهایی چون تقدم نقل بر

عقل، جبرگرایی و تفسیر اقتدارگرایانه از آموزه‌های مردمی و تصویب‌گرایی و عدالت صحابه بر فقه سیاسی اهل سنت حاکم شود؛ درحالی‌که فقه سیاسی شیعه ویژگیهای دیگری دارد که در بعضی موارد رودرروی ویژگیهای فقه سیاسی اهل سنت قرار می‌گیرد.

۳ـ چالش اخباری‌گری و اصول‌گرایی، که سرانجام با پیروزی اصولیها خاتمه یافت، بر یافته‌هایی چون رهبری سیاسی فقها در عصر غیبت، امکان تداوم حکومت مشروع شیعی در عصر غیبت، وجوب تقلید از مجتهد زنده، تمسک به عقل به‌عنوان دلیل شرعی و نیز روش فهم منابع شرعی (کتاب و سنت) و از همه مهم‌تر تأکید بر عنصر زمان و مکان و نقش آن در ایجاد تحول در موضوعات و یا ملاکات احکام از دیگر ویژگیهای فقه سیاسی شیعه بود که در این قسمت بر آن تأکید شد.

۴ـ تأثیرات اخباری‌گری بر پیدایش مذاهب و نیز اجتهاد و مجتهدان، سبب تکوین نحلهٔ مجتهدان اخباری شد. مع‌ذلک در بستر تاریخ و تحولات اجتماعی، مجتهدان اصولی مصلح بودند که توانستند با به فعلیت رساندن ظرفیت اجتهاد اصولی و تأسیس حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه، هم‌زمان با دو گروه مجتهدان سنتی و روشنفکران دینی، وارد چالش شوند. تأکید مجتهدان اصولی مصلح بر فقه و جنبه‌های تأسیسی آن، تلاش در اجرا و تحقق ارزشهای اسلامی، دینی کردن عصر، کشف حقایق دینی و به روز کردن اجتهاد بخشهای دیگری از عقلانیت، فقه سیاسی شیعه را به منصهٔ ظهور رسانده است.

فهرست منابع

ابراهیمی، زین العابدین، **دائرةالمعارف بزرگ اسلامی**، جلد ٦، تهران، ۱۳۷۳.

الاسترآبادی، محمدامین، **الفوائدالمدنیه**، چاپ سنگی، دارالنشر لاهل البیت(ع) و اینک: تصحیح و تحقیق انتشارات جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۸٤.

اقبال لاهوری، **احیای فکر دینی در اسلام**، احمد آرام، تهران: کانون نشر و پژوهشهای اسلامی، ۱۳۵٦.

انصاری، شیخ مرتضی، **فرائد الاصول**، قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی، ۱٤۱۱ هـق.

البحرانی، یوسف بن احمد، **الدّررالنجفیه**، موسسهٔ آل البیت لاحیاء التراث، چاپ سنگی، بی‌تا، بی‌جا، بی‌نا.

الگار، حامد، «نیروهای مذهبی در قرن هجدهم و نوزدهم»، در: **سلسلهٔ پهلوی و نیروهای مذهبی**، عباس مخبر، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۲.

جناتی، محمدابراهیم، **منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی**، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۰.

جناتی، محمدابراهیم، **روشهای کلی استنباط فقه از منظر فقهای اسلامی**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۰.

خراسانی، شیخ محمدکاظم، (مشهور به آخوند خراسانی). **کفایة الاصول**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، قم۱٤۱۲ هـق.

خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان، **سلوک‌الملوک**، به تصحیح و با مقدمه: محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳٦۲.

الخوئی، المحقق، **محاضرات فی اصول الفقه**، تقریر: محمد اسحاق فیاض، قم: دارانصاریان، ۱٤۱۰ هـق.

زین الدین، حسن، **معالم الدین و ملاذ المجتهدین**، تهران: المکتبة العلمیةالاسلامیة، ۱۳۷۸ هـق.

سبحانی، جعفر، **معالم النبوة فی القرآن الکریم**، اصفهان: مکتبة الامام امیرالمؤمنین،

۱٤۰۲ هـ.ق.

شکوهی، ابوالفضل، گفتار در گرایش نظری و تحقیق در تفکر سیاسی سید جعفر کشفی، رسالهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، قم، ۱۳۸۰ .

شهابی، محمود، ادوار فقه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۲.

صابری، حسین، عقل و استنباط فقهی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۱.

صدر، السید محمدباقر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثانیه، قم: دارالهادی للمطبوعات، ۱۹۷۸م.

صدر، آیت‌الله سید محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، تقریر: سید محمود هاشمی، [بی‌جا] ، المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱٤۰٥ هـ.ق.

صدر، سید محمدباقر، الفتاوی الواضحه وفقاً لمذهب اهل البیت، دارالکتب البنانی و دارالکتب المصری، چاپ سوم، ۱۹۷۷ م.

طباطبایی، حسین مدرسی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه (کلیات و کتابشناسی)، محمد آصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳٦۸.

عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی و محمد رازی، ج۱۸، تهران: ۱۳٦۷.

فیرحی، داود، دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.

فیض، علیرضا، مبادی فقه و اصول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

قادری، حاتم، تحول مبانی مشروعیت خلافت، تهران: انتشارات بنیان، ۱۳۷۵.

کربن، هانری، مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی، فریدون بهمنیار، تهران: انتشارات تابان، ۱۳٤٦.

کرمی، محمد تقی، «ماهیت و وظیفهٔ عقل در فقه شیعه»، مجلهٔ نقد و نظر، شمارهٔ ۲۷-۲۸.

کرمی، محمدمهدی، پورمند، محمد (نبی‌زاده). مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، قم: پژوهشکدهٔ حوزه ودانشگاه و سمت، ۱۳۸۰.

گرجی، ابوالقاسم، **تاریخ فقه و فقها**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵.

گیلانی قمی، میرزا ابوالقاسم‌بن حسن، **قوانین‌الاصول**، چاپ سنگی، ۱۳۰۳ هـق.

مجتهد شبستری، محمد، **هرمنوتیک، کتاب و سنت**، تهران: انتشارات طرح‌نو، ۱۳۷۵.

مظفر، محمدرضا، **اصول الفقه فی مباحث الالفاظ و الملازمات العقلیه و مباحث الحجة و الاصول العملیه**، حققه: عباسعلی الزارعی السبزواری، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.

مظفر، محمدرضا، **اصول الفقه**، بی‌جا، نشر دانش الاسلامی، بی‌جا، ۱٤۰۵ هـق.

موسوی خمینی، امام روح الله، **صحیفهٔ امام**، ج۸، (با استفاده از نرم افزار صحیفه امام، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌ﷺ).

موسوی خمینی، امام روح‌الله، **تهذیب الاصول**، تقریر: شیخ جعفر سبحانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳٦۲ ش.

نصیری، مهدی، **اسلام و تجدد**، تهران: انتشارات کتاب صبح، ۱۳۸۱.

ولایی، عیسی، **فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول**، تهران: نشر نی، ۱۳۷٤.

ویژگیهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت

منصور میراحمدی*

مقدمه

هر دانشی بر بنیانهای معرفت‌شناختی خاصی استوار است. این بنیانها تأمین‌کنندهٔ شالوده‌هایی هستند که آن دانش به‌لحاظ معرفت‌شناختی بر آنها مبتنی می‌گردد. به سخن دیگر، هر دانشی نیازمند بنیانهایی است که توجیه‌کنندهٔ[1] آن دانش باشند و بتوانند آن دانش را به‌عنوان یک دانش معتبر نشان دهند. در غیر این‌صورت، دانش مذکور نمی‌تواند خود را به‌عنوان دانشی معتبر معرفی نماید و در نتیجه با خروج از دایرهٔ اعتبار علمی، از مقبولیت عام و فراگیر نیز محروم می‌گردد. توجه به بنیانهای مذکور، ویژگیهای معرفت‌شناختی آن دانش را آشکار می‌سازد.

فقه سیاسی نیز به‌عنوان یک دانش سیاسی اسلامی و یا به‌عنوان شاخه‌ای از فقه عمومی، از چنین بنیانهایی برخوردار است. این بنیانها توجیه‌کنندهٔ فقه سیاسی‌اند و

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشکدهٔ اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی.

1. Justification.

اعتبار علمی و معرفتی آن را نشان می‌دهند. دقت در این بنیانها نیز ویژگیهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی را آشکار می‌سازد. نوشتار حاضر به‌منظور تبیین این ویژگیها، با رویکرد مقایسه‌ای تلاش می‌کند ویژگیهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت را بررسی کند. بدیهی است که این بررسی، ضمن ایضاح تفاوتهای مبنایی این دو دانش، در مجموع ویژگیهای معرفت‌شناختی دانش فقه سیاسی را آشکار می‌سازد. این ویژگیها ضمن نمایاندن میزان اعتبار علمی و معرفتی فقه سیاسی، فقهی بودن این دانش را در تمایز با دیگر گونه‌های معرفتی نشان می‌دهند. قبل از تبیین این ویژگیها، توضیح مفهوم فقه سیاسی و مقصود از آن در این مقاله، لازم به نظر می‌رسد.

مفهوم فقه سیاسی

فقه سیاسی در ادبیات موجود معمولاً به‌منزلهٔ شاخه‌ای از فقه عمومی نگریسته می‌شود. در این نگرش، فقه سیاسی به‌عنوان شاخه‌ای از فقه عمومی، به استخراج و تبیین احکام شرعی دربارهٔ مسائل و افعال سیاسی مکلّفان می‌پردازد. بر این اساس، واژهٔ «سیاسی» در این اصطلاح به مفهوم «گرایش یا افعال و امور سیاسی» است: فقهی که گرایش سیاسی دارد و یا فقهی که به افعال و امور سیاسی می‌پردازد. به سخن دیگر، بر اساس طبقه‌بندی رایج از فقه به سه شاخهٔ فقه‌العباده، فقه‌المعامله و فقه‌السیاسه، فقه سیاسی شاخهٔ سوم فقه تلقی می‌شود که با توجه به تعدد افعال، مسائل و امور سیاسی، گاه از آن به «فقه‌السیاسات» نیز تعبیر می‌شود. ازاین‌رو، در این نگرش، فقه سیاسی یا فقه‌السیاسات، بخشی از فقه عمومی است که به افعال سیاسی مکلّفان و امور سیاسی می‌پردازد.

در آثار فقهی گذشته، چنین نگرشی را می‌توان در تعبیر «احکام سلطانیه» مشاهده کرد. ازاین‌رو، برخی از نویسندگان و صاحب‌نظران در زمینهٔ فقه سیاسی، در تعریف فقه سیاسی نوشته‌اند:

«در فقه مباحثی تحت عنوان جهاد، امر به معروف و نهی از منکر،

حسبه، امامت و خلافت، نصب امرا و قضات، مأمورین جمع‌آوری وجوهات شرعیه، مؤلفة قلوبهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب خطبه‌ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرار داد با دولتهای دیگر، تولا و تبرا، همکاری با حاکمان و نظایر آن، به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم مطرح شده است که به آنها احکام سلطانیه یا فقه سیاسی گفته می‌شود».[1]

بر اساس این تعریف، فقه سیاسی تکالیف انسان را بر اساس شریعت در مسائل سیاسی- اجتماعی بیان می‌کند. در نتیجه فقه سیاسی همان احکام شرعی ناظر به زندگی سیاسی و حکومتداری است که در زبان فقهای گذشته از آن به «احکام سلطانیه» تعبیر شده است. روشن است که در این تعریف، موضوع فقه سیاسی همان فعل مکلّفان است، اما ناظر به زندگی سیاسی- اجتماعی است. در برخی از تعاریف دیگر به نظر می‌رسد که موضوع از سطح فعل مکلّفان به سطح روابط مکلّفان ارتقا یافته است. برای نمونه:

«فقه سیاسی اسلام، مجموعه قواعد و اصول فقهی و حقوقی است که عهده‌دار تنظیم روابط مسلمین با خودشان و ملل غیر مسلمان عالم بر اساس مبانی قسط و عدل بوده و تحقق فلاح، آزادی و عدالت را منحصراً در سایهٔ توحید عملی می‌داند».[2]

تأکید بر «روابط» به جای «فعل» در این تعریف، فقه سیاسی را در سطحی قرار داده است که می‌تواند قواعدی را برای تنظیم روابط مسلمین بیان کند و در نتیجه از توانایی تنظیم زندگی سیاسی برخوردار گردیده است. در واقع می‌توان بر اساس این تعریف، ارتقای جایگاه فقه سیاسی را از علم بیان احکام به علم قواعد تنظیم‌کنندهٔ

---

۱. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۰.

۲. ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی اسلام، ج ۱، تهران: ۱۳۶۱، ص ۷۱.

روابط سیاسی مشاهده کرد. در تعریفی دیگر که با صراحت بیشتری بر این مطلب دیده می‌شود، آمده است:

«فقه سیاسی، فهم دقیق امور و شئون داخلی و خارجی است و تدبیر این امور و شئون و مراعات آنها در پرتو احکام شریعت است».[1]

در این تعریف، همان‌طور که ملاحظه می‌شود، بر «تدبیر» شئون داخلی و خارجی بر اساس فهم فقهی تأکید شده است. ازاین‌رو، فقه سیاسی در جایگاهی قرار می‌گیرد که می‌تواند به تدبیر شئون داخلی و خارجی مسلمانان بپردازد و در واقع، در جایگاه حکمت عملی یونان باستان قرار می‌گیرد که به «تدبیر مدینه» می‌پردازد.

اگرچه تعاریف مذکور به‌تدریج موجب ارتقای جایگاه فقه سیاسی از علم بیان احکام گردیده است، اما به نظر می‌رسد که در این تعاریف توجه کمتری نسبت به فقه سیاسی به‌عنوان یک دانش صورت گرفته است. فقه سیاسی اگرچه به‌لحاظ مبانی و روش، دانش فقهی است، اما می‌تواند به‌منزلهٔ یک «دانش سیاسی» تلقی شود. فقه سیاسی بر اساس این تلقی، یک دانش سیاسی است که برخوردار از مختصات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی است که به «اعمال سیاسی» مکلّفان می‌پردازد. فقه سیاسی در این برداشت، یکی از دانشهای سیاسی اسلامی است که در دوران خاصی و در شرایط خاصی شکل گرفته و اعمال سیاسی مکلّفان را موضوع مطالعهٔ خود قرار داده است. در واقع در این برداشت موضوع عمل سیاسی دانسته می‌شود که توضیح مفهوم آن، مستلزم نگاهی به تاریخچهٔ شکل‌گیری این برداشت است.

این برداشت از فقه سیاسی، از نظریهٔ ابونصر محمد فارابی (۲۵۵-۳۲۹ هـ.ق) در طبقه‌بندی دانشهای اسلامی قابل اقتباس است. فارابی در کتاب احصاء العلوم «علم مدنی» را در کنار علوم لسان، منطق، تعالیم و طبیعی، پنج علم رایج زمانهٔ خود برشمرده،

---

۱. محمد عبدالقادر ابوفارس، الفقه السیاسی، عندالامام الشهید حسن البنا، عمان: دارعمار، ۱۹۹۸م، ص۱۴.

به توضیح اجزا و شاخه‌های آنها پرداخته است. از نظر وی، علم مدنی، علمی است که از انواع افعال و رفتار ارادی و از ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه می‌گیرند، بحث می‌کند.[۱] چنان‌که ملاحظه می‌شود فارابی در این تعریف از واژهٔ «ارادی» بهره می‌گیرد. افعال ارادی، افعالی است که افراد با ارادهٔ خود و تحت تأثیر اخلاق، آداب و سنن و ... در روابط جمعی خود انجام می‌دهند. ازاین‌رو، می‌توان مقصود وی را از افعال ارادی همان «اعمال» دانست که در برداشت مذکور با قید «سیاسی» موضوع فقه سیاسی دانسته شد. فارابی پس از تعریف علم مدنی، اقسام دوگانهٔ آن، یعنی فلسفهٔ مدنی و فقه مدنی را توضیح می‌دهد و در توضیح فقه مدنی علم فقه را تعریف می‌کند. از نظر وی، علم فقه، علمی است که انسان را قادر به استخراج و استنباط حدود و احکامی می‌سازد که واضع شریعت آنها را معین نکرده است و نیز صحت و درستی آنها را بر اساس غرض و هدف واضع شریعت برای انسان آشکار می‌سازد.[۲]

اگرچه فارابی در این تعریف، به متعلق احکام شرعی استخراج و استنباط‌شده در فقه اشاره نمی‌کند، اما با ضمیمه کردن این تعریف به تعریف پیش‌گفته دربارهٔ علم مدنی، می‌توان متعلق فقه مدنی را به‌مثابهٔ بخشی از علم مدنی عام به‌دست آورد و بر اساس این ترکیب، فقه سیاسی یا مدنی را از نظر فارابی این‌گونه تعریف کرد:

فقه سیاسی/ مدنی، بخشی از علم مدنی عام است که بر اساس آن، انسان می‌تواند به استخراج و استنباط حدود و احکام افعال ارادی انسانها در زندگی اجتماعی (اعمال سیاسی) که واضع شریعت آنها را معین نکرده است بپردازد و نیز صحت و درستی آنها

---

۱. ابونصر محمد فارابی، احصاء العلوم، تحقیق: عثمان محمد امین، مصر: مطبعة السعادة، ۱۳۵۰ هـ.ق، ص ۶۴.

۲. ابونصر محمد فارابی، احصاءالعلوم، حسین خدیوجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۴، ص ۱۱۲.

را بر اساس غرض و هدف واضع شریعت برای انسان آشکار سازد.

در واقع در این تعریف، فرض بر آن است که اولاً فقه مدنی بیانگر احکام شرعی اعمال سیاسی و افعال ارادی انسانها در زندگی اجتماعی است، ثانیاً فقیه با دسترسی به غرض و مقاصد شارع از طریق این دانش، می‌تواند صحت و درستی احکام را نیز دریابد. پرواضح است که چنین مفروضاتی بیانگر این مفروض اساسی فقه و فقه سیاسی است: «مرجعیت دین [اسلام] در تنظیم زندگی سیاسی». فقه سیاسی به‌عنوان یک دانش سیاسی زمانی شکل می‌گیرد که دین منبع و مرجع قوانین و قواعد تنظیم‌کنندهٔ زندگی سیاسی دانسته شود. در چنین صورتی است فقه سیاسی دانشی تلقی می‌گردد که آموزه‌ها و احکام اسلام دربارهٔ نظم سیاسی و اعمال سیاسی را بیان می‌کند. به گفتهٔ عبدالجواد یاسین:

«چون وظیفهٔ نص، عمل در زندگی خارجی است، طبیعی است که «فقه» به وجود آید. فقه مجموعه‌ای از احکام است که از احتکاک نص با زندگی خارجی برخاسته است».[1]

اگرچه عبدالجواد یاسین در فقرات مذکور از نحوهٔ پیدایش فقه به معنای عام و ارتباط آن با نصوص سخن می‌گوید، اما با توجه به عمومیت «زندگی خارجی» نسبت به زندگی فردی و اجتماعی، این تعریف از فقه شامل فقه سیاسی نیز می‌تواند باشد. بر این اساس می‌توان گفت: فقه سیاسی، دانشی است که حاصل احتکاک نص با زندگی سیاسی- اجتماعی انسان است.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت اگرچه در بیشتر تعاریف ارائه‌شده از فقه سیاسی، مقصود از فقه سیاسی، شاخه‌ای از فقه عمومی دانسته شده است اما می‌توان به تعریفی از فقه سیاسی اشاره کرد که در آن، ضمن حفظ ارتباط مفهومی و روشی فقه سیاسی با فقه عمومی، فقه سیاسی به جایگاه بالاتری به‌عنوان یک دانش سیاسی ارتقا

---

۱. عبدالجواد یاسین، السلطه فی الاسلام، بیروت: المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۸ م، ص ۲۳.

یابد. در نوشتار حاضر با اعتقاد به ضرورت چنین ارتقای علمی، با مقایسهٔ ویژگیهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت، تلاش می‌شود درآمدی بر این بحث بسیار مهم تمهید و تدارک گردد.

فقه سیاسی شیعه و اهل سنت از نظر معرفت‌شناختی از نقاط اشتراک و افتراقی برخوردارند. تبیین این نقاط اشتراک و افتراق مستلزم رویکردی مقایسه‌ای است. ازاین‌رو، در این مقاله با چنین رویکردی مهم‌ترین ویژگیهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت بررسی می‌شود. ازآنجاکه بنیانهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی و مقایسهٔ آنها در این دو، ارتباط وثیقی با منابع استنباط و نظریه‌پردازی آنها دارد، بررسی ویژگیهای معرفت‌شناختی با توجه به این منابع میسر است. در ادامه با مراجعه به این منابع، و بررسی دیدگاه فقهای شیعه و اهل سنت دربارهٔ آنها، ویژگیهای معرفت‌شناختی حاصل در این دیدگاهها را با رویکردی مقایسه‌ای بیان می‌کنیم.

نص‌گرایی

فقه سیاسی اساساً دانشی نص‌گراست. مقصود از نص‌گرایی، ابتنای این دانش بر نص و محوریت نص در فعالیت علمی نمایندگان و صاحب‌نظران این دانش است. فقه سیاسی، احکام شرعی ناظر به زندگی سیاسی را از نص (متن) استخراج و استنباط می‌کند، بر مبنای این احکام، مسائل سیاسی را پاسخ می‌دهد. نص‌گرا بودن فقه سیاسی، نوعی وحدت روش‌شناختی به استدلالهای فقهی دربارهٔ زندگی سیاسی می‌بخشد. علاوه بر آن، اعتبار و روایی استدلالهای مذکور را به ارمغان می‌آورد. نص‌گرا بودن فقه سیاسی با ارجاع به قرآن کریم به‌عنوان نص درجهٔ اول و سنت به‌عنوان نص درجهٔ دوم قابل تبیین است.

۱. قرآن کریم و نص‌گرایی فقه سیاسی

قرآن کریم مهم‌ترین منبع و نخستین مصدر فقه سیاسی است. قرآن کریم کلام

الهی و دربرگیرندهٔ پیام و وحی الهی است. اگرچه نسبت به مفهوم وحی، دیدگاههای مختلفی ارائه شده است، از منظر فقه سیاسی، می‌توان وحی را به کلام خداوند در حوزهٔ زندگی سیاسی معنا کرد. این مفهوم از وحی، مبتنی بر تحلیل معناشناختی خاصی است که در آن، ضمن پذیرش الهی بودن آن و صدور آن از سوی خداوند متعال، بر قابلیت فهم بشری آن نیز تأکید می‌شود. چنین تحلیلی را به‌خوبی می‌توان در تحلیل معناشناختی ایزوتسو مشاهده کرد. وی با برگرداندن وحی به‌صورت تحلیلی‌تر «کلام خدا»، بر این باور است که این ترکیب به‌وضوح نشان می‌دهد که این نمود از لحاظ معناشناختی دو نقطه تأکید متفاوت دارد: خدا و کلام. به عبارت دیگر، این مفهوم بر دو پایه ایستاده است.[1] از نظر وی وحی تا آنجا که به کلام خدا مربوط می‌شود، امری اسرارآمیز است و وجه مشترکی با رفتار زبان‌شناختی بشری ندارد، و تا آن حد که به کلام بودن آن ارتباط پیدا می‌کند، می‌بایستی همهٔ خصوصیات اساسی کلام بشری را داشته باشد.[2] اگرچه چنین تحلیلی از مفهوم وحی را نمی‌توان در سنت فکری اسلامی یافت، اما بی‌تردید، ظرفیت بسیار مناسبی را برای استنباطها و نظریه‌های فقه سیاسی فراهم می‌سازد. بر اساس این تحلیل، نص قرآنی به‌عنوان کلام الهی از سویی حاوی ارادهٔ الهی است، از سوی دیگر این اراده در قالب کلام و سخن تبلور می‌یابد تا برای بشر قابل فهم گردد. در چنین صورتی است که هم می‌توان تنظیم زندگی سیاسی-اجتماعی را بر اساس نص قرآنی به ارادهٔ خداوند ارجاع داد و هم درعین‌حال جایگاه کلام و زبان را در آن تعیین کرد. و بدین ترتیب، مرجعیت نص قرآنی و در نتیجه دین اسلام در تنظیم زندگی سیاسی-اجتماعی به‌عنوان مهم‌ترین مبنای معرفت‌شناختی فقه سیاسی ثابت می‌گردد.

---

۱. توشی هیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳، ص ۱۹۵.

۲. همان، ص ۱۹۶.

پذیرش مرجعیت نص قرآنی در تنظیم زندگی سیاسی- اجتماعی، مهم‌ترین نقطهٔ اشتراک فقه سیاسی شیعه و اهل سنت به حساب می‌آید. هر دو دانش، قرآن را مهم‌ترین منبع و نخستین منبع معرفت‌شناختی خود می‌شناسند. با وجود این به نظر می‌رسد که می‌توان به برخی تفاوتها دراین‌باره اشاره کرد. فقه سیاسی اهل سنت در اشاره به دلالت زبانی نص، بر عربیت نص و اصالت عربی آن تأکید بیشتری دارد؛ درحالی‌که در فقه سیاسی شیعه زبان و ادبیات عرب به‌عنوان ابزاری معرفت‌شناختی برای فهم معنای نص قرآنی در نظر گرفته می‌شود، اما در فقه سیاسی اهل سنت از ابزاری بودن صرف ارتقا پیدا می‌کند و از اصالت برخوردار می‌گردد. برای نمونه می‌توان به دیدگاه شافعی دراین‌باره اشاره کرد. شافعی در تأکید بر عربیت نص، برخلاف نظریهٔ غالب در دورانش، بر این باور است که الفاظی که گفته می‌شود [در قرآن] غیر عربی هستند، در واقع الفاظ عربی هستند و کسانی که برخلاف این سخن می‌گویند، اساس و ریشهٔ این الفاظ را نمی‌دانند، پس خیال کرده‌اند که عربی نیستند.[1] این دیدگاه، ظرفیت مناسبی را برای برخی از طرفداران نظریهٔ مقاصد شریعت فراهم ساخته است. بر اساس چنین دیدگاهی است که ابواسحاق شاطبی در کتاب **الموافقات فی اصول الشریعه** در توضیح مقاصد شارع از وضع شریعت، یکی از آنها را «وضع شریعت برای فهماندن شریعت» می‌داند و بر این اساس، بر عربیت شریعت تأکید می‌کند. از نظر وی، قرآن به زبان عربی نازل شده است، پس فهم آن از این طریق، امکان دارد.[2] در نتیجه فهم عربی شریعت از مقاصد شارع است. شاطبی این مطلب را به شافعی نسبت می‌دهد.[3] بنابراین، شاطبی با چنین ارجاعی در تلاش است تا این دیدگاه را، دیدگاه یکی از فقهای بزرگ اهل سنت معرفی نماید.

---

۱. نصر حامد ابوزید، **الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیه‌الوسطیه**، قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۲م، ص۱۱.

۲. ابواسحاق الشاطبی، **الموافقات فی اصول الشریعه**، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۶۶.

تفاوت مهم دیگر فقه سیاسی شیعه و اهل سنت در نص گرایی (نص قرآنی) را می‌توان در بحث رابطهٔ عقل و شرع مشاهده کرد. این بحث اگرچه در اصل بحثی کلامی است، اما بر فقه سیاسی تأثیر بسیار زیادی بر جای گذاشته است. فقه سیاسی اهل سنت در دوران گذشته به‌لحاظ کلامی مبتنی بر مکتب اشعری بوده است، درحالی که فقه سیاسی شیعه بر مبنای کلام شیعه استوار گردیده است. اشاعره هم‌زمان به انکار آموزه‌های کلامی اهل حدیث و معتزله پرداخته‌اند. پیروان این مکتب اگرچه همانند اهل حدیث تقدم شرع را بر عقل مطرح می‌کنند، اما برخلاف حدیث گرایان، به ضرورت پرداختن به مباحث کلامی اعتقاد داشتند؛ اما پرداختن به مباحث کلامی به مفهوم جواز بکارگیری عقل برای کشف حکم شرعی و آموزه‌های شریعت، آن‌گونه که معتزله به آن باور داشتند، نبوده است. به عبارت دیگر، اشاعره تنها عقل را در مقام دفاع از آموزه‌های شرعی به‌کار گرفته‌اند و در مقام کشف، به‌کار بستن عقل را جایز ندانسته، به ناتوانی عقل دراین‌باره اعتقاد داشتند. بدین ترتیب، مکتب اشاعره، مکتب میانه‌ای تلقی گردید که از سویی در عدم توجه به نص، افراط معتزله را نمی‌پذیرفت و از سوی دیگر به تفریط اهل حدیث در عدم توجه به عقل نیز باور نداشت. این مکتب ضمن پذیرش نص و اصالت آن، به تأسیس مبانی کلامی خاص برای این دیدگاه پرداخته و در نتیجه مبانی اصول کلامی لازم را در دفاع از دیدگاههای فقهی اهل سنت فراهم ساخته است. بر این اساس، کلام اشعری عقل گرایی در استدلالهای فقهی را رد کرد و در نتیجه عقل را به‌عنوان یکی از منابع استنباط به رسمیت نشناخت.

کلام شیعه، در برابر، با به رسمیت شناختن عقل و نقل، استدلالهای کلامی خود را با دلایل عقلی و نقلی ارائه نموده است. از نظر شیعه، عقل هم در دفاع از آموزه‌های شرعی و هم در کشف آنان نقش مهمی دارد. البته شیعه تمسک به ادلهٔ عقلی و نقلی را در محدودهٔ خاص هر یک تعریف می‌کند. به گفتهٔ علامهٔ حلی:

«بدان که هر آنچه را که صدق رسول متوقف بر آن است، نمی‌توان با نقل ثابت کرد و هر آنچه را که عقل وجود و عدمش را تجویز

می‌کند، جایز نیست اثبات آن با عقل و غیر از این دو می‌توان همه چیز را با هر دو آنها ثابت کرد».[1]

بدین ترتیب از نظر شیعه، نمی‌توان به تقدم عقل بر نقل و یا تقدم نقل بر عقل باور داشت. عقل و نقل اولاً با یکدیگر تعارضی ندارد، ثانیاً نقل تکمیل‌کنندهٔ عقل و مددرسان به آن تلقی می‌گردد. بر این اساس، فقه سیاسی شیعه در استدلالهای خود هم‌زمان می‌تواند از عقل و نقل بهره گیرد و نص‌گرا بودن فقه سیاسی شیعه به مفهوم انکار عقل نیست و فقیه اگرچه به‌طور مستقیم به نص مراجعه می‌کند، اما از دلیل عقل نیز در موارد خاصی می‌تواند مستقلاً بهره گیرد ـ مستقلات عقلیه ـ و در موارد دیگر نیز به‌عنوان دلیل کاشف از حکم شرعی در نظر گرفته می‌شود.

۲. سنت و نص‌گرایی فقه سیاسی

فقه سیاسی پس از نص قرآنی، سنت را به‌عنوان نص درجهٔ دوم می‌پذیرد. ازآنجاکه قرآن علاوه بر آیات محکم و صریح، دربرگیرندهٔ آیات متشابه و غیر صریح است، فهم این دسته از آیات مستلزم تفسیر است و سنت بر این اساس، چنین نقشی را ایفا می‌کند؛ ازاین‌رو، سنت در فقه سیاسی، تفسیرکنندهٔ آیاتی است که در دلالت بر حکم شرعی مسائل و موضوعات سیاسی صریح نیست و لذا فهم حکم شرعی آنها در پرتو سنت به‌دست می‌آید. در نتیجه می‌توان گفت که سنت به‌لحاظ معرفت‌شناختی، تکمیل‌کنندهٔ منابع استنباط فقه سیاسی است. البته بر اساس این تحلیل، سنت به نص قرآنی تحویل رفته، در جایی که مطابق نص قرآنی باشد، تکرار آن و در جایی که ناظر به آیات غیر صریح باشد، تفسیر آن تلقی می‌گردد؛ اما روشن است که چنین جایگاهی به مفهوم انکار جایگاه استقلالی سنت نیست. فقه به‌طور عام و فقه سیاسی به‌طور خاص، سنت را اگرچه در جایگاه پس از نص قرآنی قرار می‌دهد، اما بر این باور است که سنت می‌تواند به‌طور مستقل به تبیین حکم شرعی بپردازد. جایگاه استقلالی سنت در

---

۱. علامه حلی، مناهج الیقین، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، قم: بی‌نا، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳.

فقه، مواردی است که در آنها نص قرآنی وجود نداشته باشد. در چنین مواردی سنت احکام شرعی را وضع می‌نماید و خلأ موجود را پر می‌کند. شافعی به‌عنوان یکی از فقهای برجستهٔ اهل سنت، ضمن اشاره به رابطه سنت با کتاب می‌نویسد:

«سنن رسول خدا با کتاب خدا دو وجه دارد: وجه اول، نص کتاب که رسول خدا آن‌گونه که خداوند آن را نازل کرده از آن تبعیت می‌کند و دیگری، کلامی که رسول خدا در آن مقصود خداوند را در قرآن بیان می‌کند ... در این دو وجه اختلافی نیست. و وجه سوم، آنچه که رسول خدا در مواردی که نص قرآن وجود ندارد، وضع نماید».[1]

پذیرش سنت به‌عنوان مفسر قرآن و یا منبع معرفتی مستقل، به‌وضوح نص‌گرایی فقه سیاسی را آشکار می‌سازد. فقه سیاسی از این نظر نیز دانشی نص‌گرا تلقی می‌گردد. سنت بر اساس این دیدگاه، حاوی دو دسته از احکام شرعی است؛ احکام شرعی ناظر به احکام موجود در قرآن و احکام شرعی تأسیسی. فقیه بر این اساس، در کنار مراجعه به نص قرآنی، در تفسیر این نصوص و یا در جبران خلأ و فقدان نص، ناگزیر از مراجعه به سنت است و در چنین حالتی سنت نیز به‌منزلهٔ «نص» تلقی می‌گردد. سریان این نتیجه‌گیری به فقه سیاسی، سنت را مفسر نص قرآنی ناظر به مسائل و موضوعات سیاسی و تکمیل‌کنندهٔ احکام شرعی سیاسی غیر موجود در نص قرآنی، می‌گرداند. و با توجه به شمول سنت نسبت به گفتار و کردار، اهمیت و گستردگی آن آشکار می‌شود و کاربرد مهم و وسیع آن در فقه سیاسی روشن می‌گردد.

فقه سیاسی شیعه و اهل سنت، اگرچه سنت را به‌لحاظ معرفت‌شناختی به‌عنوان نص درجه دوم به رسمیت می‌شناسند، در تعیین مصداق آن با یکدیگر اختلاف نظر دارند. درحالی‌که فقه سیاسی اهل سنت، سنت را منحصر در سنت رسول خدا ﷺ می‌دانند،

---

۱. نصر حامد ابوزید، پیشین، ص ۳۸.

فقه سیاسی شیعه به تعمیم آن نسبت به سنت امامان معصوم(ع) اعتقاد دارد. سنت امامان معصوم(ع) نیز هم مفسر قرآن و مفسر سنت پیامبر تلقی می‌گردد و هم در صورت فقدان نص قرآنی و سنت پیامبر به‌منزلهٔ منبع مستقل جعل حکم شرعی در نظر گرفته می‌شود. بر این اساس، فقیه شیعی در استنباطهای فقیهانهٔ خود از سنت معصومین بهره می‌گیرد. دقت در این تفاوت مبنایی، ضمن آنکه محدودهٔ نص‌گرایی و دامنهٔ آن را در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت آشکار می‌سازد، جایگاه مهم سنت امامان معصوم(ع) را در فقه سیاسی شیعه نمایان می‌سازد. فقه سیاسی شیعه بر این اساس در پر کردن خلأ نص، از ظرفیت و توان بیشتری برخوردار می‌گردد.

سنت‌گرایی

فقه سیاسی دانشی سنت‌گراست.[1] مقصود از سنت‌گرایی، اعتقاد به اعتبار و مرجعیت فهم شکل‌گرفته در سنت فکری پیشینیان است. فقه سیاسی در فهم احکام و آموزه‌های سیاسی مکنون در نصوص دینی از فهم پیشینیان خود که به‌دلیل قرابت به عهد نصوص مذکور از اعتبار و روایی برخوردارند، کمک می‌گیرد. بر این اساس، سنت فکری پیشینیان، از جایگاه معرفت‌شناختی بالایی برخوردار می‌گردد. سنت‌گرایی فقه سیاسی، حاصل پذیرش «اجماع» به‌عنوان سومین منبع استنباط است. اجماع به مفهوم اتفاق نظر و عمل مسلمانان به‌ویژه صحابهٔ نخستین ـ از دیدگاه اهل سنت ـ و اتفاق نظر علمای فقیه شیعه به گونه‌ای که کاشف از قول معصوم(ع) باشد ـ از دیدگاه شیعه ـ عمدتاً نقش تفسیری نسبت به کتاب و سنت ایفا می‌کند. اجماع تفسیرکنندهٔ آیات غیر صریح قرآن و سنت غیر صریح تلقی می‌گردد و به همین دلیل، یک منبع مستقل تلقی نمی‌گردد. به دیگر سخن، حجیت اجماع برگرفته از حجیت نص قرآنی و سنت است و از نقش تفسیری نسبت به این دو برخوردار است.

---

1. Traditionalist.

دقت در استدلالهایی که فقها بر حجیت اجماع ارائه نموده‌اند، ضمن ایضاح جایگاه معرفت‌شناختی اجماع، اختلاف نظر فقه شیعه و اهل سنت را دراین‌باره آشکار می‌سازد. درحالی که فقهای اهل سنت با تأثیرپذیری از کلام و متکلّمان اهل سنت، از آموزه‌های عصمت امت و عدالت صحابه استفاده می‌کنند و از آگاهی عموم علما و صحابه از سنت پیامبر ﷺ سخن می‌گویند، فقهای شیعه با تأثیرپذیری از کلام و متکلّمان شیعه، ضمن انکار آموزه‌های مذکور، تنها راه حجیت اجماع علما را کاشفیت از قول معصوم ؑ می‌دانند. بر این اساس، شافعی، برای نمونه از فقهای اهل سنت، وجود مخالف سنت پیامبر را در اجماع بعید دانسته است؛ زیرا به اعتقاد وی سنن رسول از عموم علما و جمع صحابه غایب نیست، اگرچه برخی از علما نسبت به آن آگاه نباشند.[1] در نتیجه، فهم صحابه مصدر و مرجع شرعی تلقی می‌شود که می‌توان در فهم مقصود قرآن و سنت به آن تکیه کرد.

اما در مقابل، فقهای شیعه بر آموزهٔ کاشفیت از قول معصوم ؑ تکیه، می‌نمایند و بر این نکته تأکید می‌کنند که فهم علمای پیشین درصورتی که اولاً به مرحلهٔ اجماع و اتفاق نظر رسیده باشد و ثانیاً کاشف از قول معصوم ؑ باشد، حجیت و اعتبار دارد. به گفتهٔ آخوند خراسانی:

> «وجه اعتبار اجماع، یقین داشتن به رأی امام معصوم ؑ است و مستند یقین رأی امام برای حکایت‌کنندهٔ اجماع، علم حکایت‌کننده به داخل بودن شخص امام در اجماع‌کنندگان است، هرچند که مشخصاً شناخته نشود و یا یقین به حکایت‌کننده به لازم داشتن آنچه که او حکایت می‌کند رأی امام را از نظر عقلی ازباب قاعده لطف یا ...».[2]

با توجه به آنچه گذشت، تفاوت فقه سیاسی شیعه و اهل سنت نسبت به ویژگی

---

۱. همان، ص ۸۵.

۲. محمدکاظم خراسانی، کفایةالاصول، قم: انتشارات کتابفروشی اسلامیه، چاپ هفتم، ۱۳۶۸، ص۶۹.

معرفت‌شناختی سنت‌گرایی آشکار می‌شود. فقه سیاسی اهل سنت با تکیه بر عمل و رأی صحابه، بر محور خلافت، در زندگی سیاسی، نظریه‌ها و احکام خود را تنظیم و ارائه می‌کند، درحالی‌که فقه سیاسی شیعه با تکیه بر قول معصوم در اتفاق نظر فقها، همچنان بر اعتباربخشی قول معصومین به فهم علمای پیشین تأکید نموده است. بدین ترتیب، سنت‌گرایی در فقه سیاسی اهل سنت به مفهوم مرجعیت فهم صحابه و پیشینیان و در نتیجه تداوم و استمرار آن در سنت فکری گذشته است، درحالی‌که سنت‌گرایی در فقه سیاسی شیعه به مفهوم مرجعیت فهم معصومین و ضرورت ارجاع به آنان در اثبات اعتبار و روایی فهم علمای پیشین است. در نتیجه می‌توان گفت که در فقه سیاسی اهل سنت، فهم صحابه و پیشینیان از اصالت برخوردار می‌گردد و در فقه سیاسی شیعه، فهم علمای پیشین فاقد اصالت است و اعتبار آن بستگی به کاشفیت از قول معصوم دارد. بدین ترتیب، «سنت‌گرایی» به مفهومی که گذشت به‌طور دقیقی بر فقه سیاسی اهل سنت تطبیق می‌کند، درحالی‌که فقه سیاسی شیعه به‌طور دقیق سنت‌گرا نیست.

سنت‌گرایی در فقه سیاسی و دامنهٔ مفهومی آن، علاوه بر آنچه گذشت مستلزم دقت در دیگر منابع معرفتی و استنباط فقه سیاسی است. ازاین‌رو در ادامه ضمن تحفظ بر آنچه در توضیح سنت‌گرایی بیان گردید، از زاویهٔ دیگری به بررسی یکی دیگر از ویژگیهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی می‌پردازیم.

عقل‌گرایی

اگرچه نص‌گرایی و سنت‌گرایی فقه سیاسی، این دانش را به‌مثابهٔ دانشی غیر عقلی و نقل‌گرا معرفی می‌کند، اما به نظر می‌رسد که می‌توان ویژگی معرفت‌شناختی دیگر فقه سیاسی را «عقل‌گرایی» دانست. مقصود از عقل‌گرایی، پذیرش عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی است و بر این اساس، دانش عقل‌گرا، دانشی است که محصول تأملات عقلی و تلاشهای فکری نمایندگان آن دانش است. در این بخش از مقاله با نگاهی

مقایسه‌ای به فقه سیاسی شیعه و اهل سنت، میزان عقل‌گرایی این دو دانش را به بررسی می‌گذاریم.

با نگاهی گذرا به تاریخ فقه شیعه و اهل سنت، می‌توان به این داوری ابتدایی اشاره کرد که فقه شیعه با به رسمیت شناختن «عقل» به‌عنوان یک منبع در کنار منابع سه‌گانهٔ کتاب، سنت و اجماع، دانشی عقل‌گراست، درحالی‌که فقه اهل سنت با انکار آن، و قرار دادن «قیاس» به جای آن، دانشی نقل‌گرا و غیر عقلی به حساب می‌آید. دقت در مفهوم قیاس و مقایسهٔ آن با عقل، دلیلی بر اعتبار داوری مذکور ارائه می‌کند. قیاس به مفهوم ملحق کردن حکم مسائلی که در سه منبع قرآن، سنت و اجماع به‌صراحت یافت نمی‌شود، به حکم مسائل مشابهی است که در این منابع به‌صراحت ذکر شده است. قیاس به این مفهوم اگرچه نوعی اجتهاد تلقی می‌شود،[1] اما اجتهاد مصطلح نیست که در آن با به‌کارگیری عقل، حکم شرعی مسائل از منابع، استنباط، استخراج و کشف می‌گردد. به همین دلیل، قیاس اگرچه در فقه اهل سنت در کنار کتاب، سنت و اجماع از منابع احکام شرعی تلقی می‌شود، اما هیچ‌گونه استقلالی ندارد و در نتیجه مقصود از قیاس در واقع، قیاس به کتاب، یا به سنت و یا به اجماع است. این در حالی است که عقل به‌عنوان یک منبع استنباط در فقه شیعه به‌رسمیّت شناخته می‌شود و براساس قاعدهٔ ملازمه بین عقل و شرع، حجیت عقل ثابت می‌گردد. بدین ترتیب، می‌توان فقه شیعه را برخلاف فقه اهل سنت عقل‌گرا نامید و با تعمیم آن به فقه سیاسی، فقه سیاسی شیعه را برخلاف فقه سیاسی اهل سنت، دانش عقل‌گرا دانست. با وجود این، به نظر می‌رسد که

---

۱. محمدجواد مغنیه، با تقسیم اجتهاد به چهار قسم، قیاس را ذیل قسم دوم اجتهاد قرار می‌دهد. اقسام چهارگانهٔ اجتهاد از نظر وی عبارت‌انداز: ۱. اجتهاد در مورد نص قطعی که همهٔ مسلمانان آنها را منع کرده‌اند؛ ۲. اجتهاد در موردی که نه اجماع و نه نصی در آن است؛ ۳. اجتهاد در فهم نص ثابت به خبر متواتر و غیره؛ ۴. اجتهاد در روایت به خبر واحد. ر.ک.به: محمدجواد مغنیه، فقه الامام الصادق، عرض و استدلال، ج ۶، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۶۶ م، ص ۲۳۹.

این داوری، محتاج تأمل بیشتری است؛ تأملی که نتایج دیگری را نیز می‌تواند به دنبال داشته باشد.

دقت در تاریخ فقه شیعه و اهل سنت اگرچه به‌طور کلی داوری گذشته را تأیید می‌کند، اما نزاعهای درونی گفتمانی این دو دانش را نیز آشکار می‌سازد. از این منظر شاید بتوان در تدقیق داوری مذکور گفت: عقل‌گرایی جریان غالب فقه و فقه سیاسی شیعه از قدیم تاکنون بوده است، درحالی‌که فقه و فقه سیاسی اهل سنت عقل‌گرایی جریان نحیف در دوران گذشته بوده که با تحولات فکری پدیدآمده در دوران معاصر، این جریان نحیف به جریانی قوی و مؤثر در این دانش تبدیل گردیده است. به عبارت دیگر، در فقه شیعه به‌رغم آنکه در دوران مختلف وضعیت متفاوتی را به‌لحاظ عقل‌گرایی می‌توان مشاهده کرد، اما در مجموع جریان غالب عقل‌گرایی بوده است، درحالی‌که در فقه اهل سنت روندی تکاملی قابل مشاهده است که در آن، عقل‌گرایی از جریانی نحیف به جریانی مؤثر در دوران معاصر تبدیل گردید که محصول چرخشی معرفت‌شناختی در مبانی معرفتی فقه اهل سنت در دوران معاصر است. بی‌تردید بررسی میزان اعتبار این داوری، مستلزم تبارشناسی عقل‌گرایی در فقه و فقه سیاسی شیعه و اهل سنت است.

۱. عقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه

جریان عقل‌گرایی در فقه و فقه سیاسی شیعه از قدمت زیادی برخوردار است. عقل‌گرایی فقه شیعه، هم به مفهوم پذیرش عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی است و هم به مفهوم پذیرش عقل به‌عنوان روش استنباط حکم شرعی است. اگرچه در کتابهای اصولی پیشین چنین تفکیکی به‌وضوح صورت نگرفته است، به نظر می‌رسد بتوان به این نکته اشاره کرد که تا دورهٔ شیخ طوسی عقل‌گرایی بیشتر به مفهوم پذیرش عقل به‌عنوان یک روش استنباط بوده است، شیخ طوسی به‌صراحت، عقل را به‌عنوان یک منبع معرفتی مطرح می‌کند و در آثار شیخ انصاری و آخوند خراسانی به‌رغم عدم صراحت در تبیین این تفکیک، کتاب و ابواب ویژه‌ای به هر کدام اختصاص داده می‌شود.

بررسی مختصری که در پی می‌آید می‌تواند این ادعا را تأیید نماید.

نخستین رگه‌های عقل‌گرایی در فقه شیعه به قرن چهارم هجری و در تلاشهای فقیهانهٔ شیخ مفید (۳۳۸ – ۴۱۳هـ.ق) و شاگردش سید مرتضی (۳۵۵ – ۴۳۶هـ.ق) برمی‌گردد. شیخ مفید ضمن نقد قیاس و اجتهاد به رأی در کتاب **النقض علی ابن‌جنید فی اجتهاده بالرأی**، به نقد حدیث‌گرایی و توضیح شیوهٔ اجتهادی خود در کتاب **التذکرة باصول الفقه** می‌پردازد. در این شیوه، یکی از راههای رسیدن به شناخت مفاهیم کتاب و سنت را عقل معرفی می‌کند[1] و بدین ترتیب بر عقل به‌مثابهٔ روش، تأکید می‌ورزد. سید مرتضی نیز در کتاب **الذریعة الی الاصول الشریعه** با صراحت این شیوهٔ اجتهادی را مستدل می‌سازد و تلاش می‌کند تفاوت اجتهاد اصولی شیعه را با قیاس و اجتهاد به رأی اهل سنت توضیح دهد.

عقل‌گرایی فقه شیعه که در این دوران بیشتر خصلت روش‌شناختی دارد، در آثار و تلاشهای فقهی شیخ طوسی (۳۸۵ –۴۶۰ هـ.ق) از خصلت معرفت‌شناختی نیز برخوردار می‌گردد. شیخ طوسی در دو کتاب مهم خود، **تهذیب‌الاحکام و الاستبصار** اصول و مبانی خاصی را بنیان می‌گذارد که به همین دلیل فقه شیعه در دوران وی به کمال می‌رسد و نیز به همین دلیل از این دوران به عصر کمال و اطلاق اجتهاد تعبیر می‌شود.[2] شیخ طوسی با تصریح به قاعدهٔ ملازمهٔ بین عقل و شرع، عقل را به‌عنوان یک منبع مستقل استنباط در کنار کتاب، سنت و اجماع قرار می‌دهد و به همین دلیل، فقه شیعه را کاملاً از فقه اهل سنت متمایز می‌نماید و اجتهاد بر مبنای عقل در مستقلات عقلیه را به‌عنوان مهم‌ترین وجه تمایز این دو گونه فقه مطرح می‌کند. بدین ترتیب، فقه شیعه خصلت معرفت‌شناختی نیز پیدا می‌کند و عقل‌گرایی، برخوردار از مؤلفهٔ معرفت‌شناختی نیز می‌گردد.

اگرچه ابن‌ادریس حلّی (۵۹۸ هـ.ق) با تألیف کتاب **سرائر** نقطه‌عطف دیگری در

---

۱. ابوالقاسم گرجی، **تاریخ فقه و فقها**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰.

۲. همان، ص ۱۷۵.

عقل‌گرایی فقه شیعه تلقی می‌گردد، اما شکوفایی عقل‌گرایی فقه شیعه، حاصل تفوق مکتب اصولی بر مکتب اخباری در جریان نزاعهای طرفداران این دو مکتب در قرن یازدهم و دوازدهم هجری قمری است. ظهور مکتب اخباری در قرن یازدهم به رهبری محمدامین استرآبادی (۱۰۳۶ هـ.ق) بحران فکری اساسی در برابر جریان عقل‌گرایی فقه شیعه ایجاد کرد. تلاشهای اخباریون در این دوره، مؤلفه‌ها و آموزه‌های مهم عقل‌گرایی از قبیل اجتهاد و عقل به‌مثابهٔ منبع استنباط و اصالة البرائة و اصالة الاباقة را با تردید مواجه کردند و مورد نقد قرار دادند. در مقابل، مکتب اصولی به رهبری وحید بهبهانی (۱۱۱۷ – ۱۲۰۵ هـ.ق) با تلاشهای گسترده در جهت نقد آرای مکتب اخباری و در نهایت با غلبه بر این مکتب، نه تنها جریان عقل‌گرایی را رونق بخشیدند، بلکه آن‌را به‌عنوان ویژگی غالب فقه شیعه معرفی نمودند. نتیجهٔ این تلاشها همان‌طور که قبلاً اشاره شد، اختصاص ابواب مستقل در کتابهای فقهی به دو بحث عقل به‌عنوان روش و عقل به‌عنوان منبع بود. در میان فقهای متعددی که به‌طور مستقیم و غیر مستقیم شاگرد وحید بهبهانی بودند، شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱هـ.ق) و آخوند خراسانی (۱۳۲۹ هـ.ق) از جایگاه و نقش برجسته‌ای برخوردار بودند. هم شیخ انصاری در کتاب فرائدالاصول و هم آخوند خراسانی در کتاب کفایةالاصول به چنین تلاشی دست زدند. شیخ انصاری به‌طور مبسوط در تنبیه دوم از فوائدالاصول دیدگاه اخباریون را شرح و نقد می‌کند و در پایان می‌نویسد:

«هرگاه قطع از دلیل عقلی حاصل شود، پس ممکن نیست با آن دلیل نقلی معارضه کند و اگر در ظاهر این معارضه به‌دست آید، پس ناگزیر باید آن دلیل نقلی را اگر نمی‌توان کنار زد، تأویل کرد».[1]

آخوند خراسانی نیز در بحث قطع ضمن نقد دیدگاه اخباریون، در بخش اجتهاد و

۱. مرتضی الانصاری، فرائد الاصول، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ هـ.ق، ص ۵۷.

تقلید از کتاب کفایةالاصول به ضرورت اجتهاد می‌پردازد و می‌نویسد:

«خلاصه آنکه گریزی نیست در استنباط احکام فرعی از ادلهٔ آن و از مراجعه به مبانی اصولی و بدون آن استنباط و اجتهاد ممکن نیست، خواه مجتهد (اصولی) باشد یا اخباری».[۱]

چنان‌که ملاحظه می‌شود در این کتابها عقل هم به‌عنوان یک منبع معرفت‌شناختی و هم به‌عنوان یک روش مورد توجه قرار گرفته است. و بدین ترتیب، جریان عقل‌گرایی به کمال خودش در فقه شیعه می‌رسد. از این دوره به بعد فقهای شیعه که جملگی به‌لحاظ نظری در زمرهٔ اصولیون قرار دارند، تلاش خود را نه در اثبات عقل‌گرایی فقه، بلکه در جهت سریان عقل‌گرایی به زندگی سیاسی معطوف داشته‌اند که نتیجهٔ آن، توسعهٔ عقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه است. فقه سیاسی شیعه از این پس با به‌کارگیری ظرفیت عقل‌گرایانهٔ مکنون در فقه شیعه، به نظریه‌پردازی و کشف احکام شرعی ناظر به زندگی سیاسی پرداخته است.

از دیدگاه نوشتار حاضر، تکامل جریان عقل‌گرایی در فقه شیعه و سریان آن به فقه سیاسی در دوران معاصر، مهم‌ترین تفاوت فقه سیاسی جدید شیعه را با فقه سیاسی قدیم شیعه به‌دنبال داشته است. فقه سیاسی شیعه در دوران معاصر بر این اساس، علاوه بر کشف احکام شرعی ناظر به زندگی سیاسی اجتماعی ـ که در فقه سیاسی قدیم شیعه نیز صورت می‌گرفت ـ، به عرصهٔ نظریه‌پردازی نیز وارد شده است. فقه سیاسی قدیم شیعه در واقع مجموعه‌ای از احکام شرعی ناظر به زندگی سیاسی اجتماعی بود که در ابوابی از قبیل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حدود و مجازاتهای شرعی و ... تجلّی می‌یافت؛ و نظریه‌پردازی دربارهٔ زندگی سیاسی به معنای عام و نظام سیاسی به معنای خاص، حاصل تجمیع احکام شرعی مذکور و کنار هم قرار دادن آنها بود. برای نمونه، ابن‌ادریس در بحث رابطهٔ فرد مسلمان با حاکم جور، پذیرش ولایت و تصدی امور

۱. محمد کاظم الخراسانی، کفایةالاصول، بیروت: مؤسسه آل‌البیت لأحیاءالتراث، ۱۴۱۲هـ.ق، ص۴۶۸.

سیاسی اجتماعی از سوی حاکم را جایز نمی‌داند، مگر آنکه بداند می‌تواند وظایفی همچون امر به معروف و نهی از منکر، تقسیم خمس و زکات در بین افراد مستحق را به‌پا دارد و هیچ‌گونه منکر و قبیحی را مرتکب نخواهد شد.[۱] علاوه بر این، پذیرش هدایا و جوایزِ حاکمان جور جایز نیست، مگر آنکه از روی تقیه یا اضطرار باشد.[۲] چنان‌که ملاحظه می‌شود، گزاره‌های مذکور بیانگر احکام شرعی ناظر به مسئله رابطه مسلمان با حاکم جور است که در دوران غیبت امام معصوم علیه‌السلام مطرح می‌شود. بی‌تردید کنار هم قرار دادن این احکام و احکام مشابه آن، می‌تواند گزاره‌هایی را نتیجه دهد که نظریهٔ فقهی ابن‌ادریس این رابطه را نشان می‌دهد. مثلاً:

۱. عدم مشروعیت (فقهی) حکومت سلطان و حاکم جور در دوران غیبت.

۲. عدم مشروعیت (فقهی) پذیرش ولایت از سوی حاکمان جور در دوران غیبت مگر در شرایط خاص.

۳. عدم مشروعیت (فقهی) پذیرش هدایا و جوایزِ حاکمان جور در دوران غیبت مگر در شرایط خاص.

گزاره‌های مذکور ازآنجاکه اولاً براساس روش فقهی به‌دست آمده‌اند و ثانیاً مفاهیم مندرج در آنها فقهی‌اند، می‌توانند نظریه‌های فقهی به‌حساب آیند، اما روشن است که این نظریه‌ها از احکام شرعی مربوط به مسائل مذکور به‌دست آمده‌اند. چنین روندی را می‌توان در تلاشهای فقهای متعددی یافت که به علت رعایت اختصار تنها به یک مورد اکتفا گردید.

به نظر می‌رسد فقه سیاسی معاصر شیعه در نظریه‌پردازی از این مرحله عبور کرده و به مرحلهٔ دیگری وارد شده است. در این مرحله نظریه‌های فقهی اگرچه همانند

---

۱. محمد بن احمد بن ادریس حلی، کتاب السرائر الحاوی لتحریرالفتاوی، قم: مؤسسةالنشرالاسلامی، ج ۲، صص ۲۰۲ ـ ۲۰۳.

۲. همان، ص ۲۰۳.

نظریه‌های پیشین مبتنی بر روش فقاهتی و مفهوم‌شناسی فقهی استوارند، اما دیگر حاصل کشف احکام شرعی نیستند، بلکه ناظر به بحرانها و مسائل سیاسی ـ اجتماعی‌اند. این نظریه‌ها در صدد پاسخ‌گویی به بحرانها و مسائل سیاسی ـ اجتماعی شکل گرفته‌اند و تلاش می‌کنند با مراجعه به متون دینی و با به‌کار بستن منابع استنباط، مؤلفه‌های یک نظریه را استخراج کنند و با تألیف آنها در یک منظومهٔ منسجم، تولید نظریه نمایند که به نوبهٔ خود این نظریه‌ها می‌توانند حاوی احکام شرعی نیز باشند. بدین ترتیب، نظریه‌پردازی در فقه سیاسی معاصر شیعه با به‌کارگیری عقل در شناخت بحرانها از سویی و مراجعهٔ اجتهادی به متون دینی از سوی دیگر صورت می‌گیرد.

این ادعا را با مراجعه به دو نمونهٔ برجسته در فقه سیاسی معاصر شیعه (مرحوم نائینی و امام خمینی) می‌توان تبیین کرد. مرحوم نائینی از جمله فقهای معاصر شیعه است که با به‌کارگیری اجتهاد اصولی دربارهٔ نظام سیاسی نظریه‌پردازی کرده است. نظریهٔ سلطنت مشروطهٔ اسلامی، حاصل تلاش اجتهادی نائینی در دوران مشروطیت است. فهم نظریه‌پردازی، وی مستلزم نگاهی اجمالی به مسئله و بحران اساسی این دوران است. نائینی در دورانی زندگی می‌کند که به نظر می‌رسد مهم‌ترین مسئله این دوران، مسئلهٔ استبداد است. نائینی اگرچه در طرح این مسئله از دیگر نوگرایان دینی در جهان اسلام تأثیر می‌پذیرد،[1] اما با به‌کار بستن روش اجتهادی خود تلاش می‌کند راه حل مناسبی برای این مسئله بیابد. راه حل مذکور از سویی باید از حجیت و اعتبار شرعی برخوردار باشد، از سوی دیگر تناسبی با مسئله مذکور برقرار نماید و بتواند آن‌را حل نماید. نظریهٔ سلطنت مشروطهٔ اسلامی حاصل تلاش نظری وی است؛ نظریه‌ای که هم باید از حجیت

---

۱. به اعتقاد عبدالهادی حائری، نائینی دراین‌باره تحت تأثیر متفکرانی همچون طهطاوی و عبدالرحمن کواکبی بوده است و با اصطلاحات سیاسی رایج در مجلات عربی آن دوران همچون الهلال و المنار آشنا بوده است. ر.ک‌به: عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴، صص ۳۲۱ ـ ۳۲۳ با تلخیص.

شرعی در دستگاه فقهی نائینی و هم از کارآمدی لازم برای حل مسئلهٔ استبداد در شرایط آن دوران برخوردار باشد.

نائینی با تقسیم حکومت و سلطنت به تملیکیه و ولایتیه، سلطنت ولایتیه را در دوران خودش همان سلطنت مشروطهٔ اسلامی می‌داند و در توضیح حقیقت آن می‌نویسد:

«رجوع حقیقت سلطنت اسلامیه، بلکه در جمیع شرایط و ادیان، به باب امانت و ولایت احد مشترکین در حقوق مشترکهٔ نوعیه، بدون هیچ مزیت برای شخص متصدی، و محدودیت آن از تبدیل به مستبدانه و تحکم دلخواهانه و قهر، از اظهر ضروریات دین اسلام، بلکه تمام شرایع و ادیان است».[1]

همان‌طور که ملاحظه می‌شود نائینی «محدود بودن» و «امانتی بودن» حکومت را در این فقرات از ضروریات دین اسلام و بلکه تمامی ادیان می‌داند و بدین ترتیب، وجوب و ضرورت آن‌را ثابت می‌کند. علاوه بر این، نائینی در تدارک مبانی فقهی بر مشروعیت این نوع از حکومت، به اصل شورا مراجعه می‌کند و مشروعیت فقهی آن‌را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«چنان‌که دانستی، حقیقت سلطنت اسلامیه عبارت از ولایت بر سیاست امور امت ـ و به چه اندازه محدود است ـ همین طور ابتناء اساسش هم نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت بر مشورت با عقلای امت که عبارت از همین شورای عمومی ملی است».[2]

وی سپس با مراجعه به آیات شورا، بر شورایی بودن تصمیم‌گیری و مدیریت امور سیاسی استدلال می‌کند. از نظر وی:

---

۱. محمدحسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، با توضیحات سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم، ۱۳۷۸.

۲. همان، ص ۸۱.

«دلالت آیهٔ مبارکهٔ «و شاورهم فی الامر» (آل عمران / ۱۵۹) که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده‌اند بر این مطلب در کمال بداهت و ظهور است».[۱]

دقت در نحوهٔ استدلال نائینی به این آیه، ضمن آنکه فقهی بودن این استدلال را نشان می‌دهد، عقل‌گرایی و به‌کارگیری روش عقلی را در استدلال اجتهادی وی نیز نمایان می‌سازد. از نظر وی وجوب شورا از صیغهٔ امر «شاور» به‌دست می‌آید، ضمیر «هُم» نوع مردم را شامل می‌شود و لفظ «الامر» به دلیل همراه بودن با «ال» مفید عموم بوده، تمامی امور سیاسی را دربرمی‌گیرد. بدین ترتیب، مشروعیت شورا و تصمیم‌گیری شورایی در دستگاه فقهی نائینی ثابت می‌گردد و در نتیجه سلطنت ولایتیه مشروعیت دینی می‌یابد. بی‌تردید، مشروطه بودن این سلطنت نیز به‌عنوان دیگر مؤلفهٔ اصلی نظریهٔ نائینی نیازمند تدارک مبانی فقهی است که نائینی در این خصوص تلاش می‌کند سازگاری شریعت با قانون اساسی بشری را ثابت کند. وی در این زمینه مجموعهٔ وظایف دولت مربوط به نظم و سیاست امور امت را به دو قسم تقسیم می‌کند. به گفتهٔ وی امور امت:

«یا منصوصاتی است که وظیفهٔ عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است و یا غیر منصوصی است که وظیفهٔ عملیهٔ آن به واسطهٔ عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است».[۲]

از نظر نائینی قسم اول پیوسته ثابت است، اما قسم دوم نظر به اختلاف مصالح و مقتضیاتش به اختلاف اعصار، لامحاله مختلف و در معرض نسخ و تغییر است و مانند

۱. همان، ص ۸۲

۲. همان، ص ۱۳۰.

قسم اول مبنی بر دوام و تأیید نتواند بود.[۱] بدین ترتیب از دیدگاه نائینی مشروعیت قانون اساسی از عدم مخالفت هر بند از آن با احکام شریعت مقدس به دست می‌آید. بحث و بررسی مفصّل پیرامون دیگر گزاره‌ها و مؤلفه‌های نظریهٔ سلطنت مشروطهٔ اسلامی، مجال گسترده‌ای می‌طلبد که به دلیل ضرورت رعایت اختصار تنها به بخشهایی از آن در زمینهٔ هدف مقالهٔ حاضر اشاره شد.

مطالعهٔ گذرای نظریهٔ ولایت فقیه در اندیشهٔ فقهی سیاسی امام خمینی ﷺ نیز نوعی دیگر از نظریه‌پردازیهای فقه سیاسی را در دوران معاصر نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد در این نظریه‌پردازی نیز می‌توان نقطهٔ عزیمت را شناسایی بحران و مسئلهٔ اساسی جامعه دانست. مسئلهٔ اساسی مهم در اندیشهٔ فقهی سیاسی امام خمینی ﷺ، مسئله مشروعیت است که در پرتو حل آن، مسئلهٔ استبداد نیز حل می‌شود. دستگاه فقهی امام‌خمینی ﷺ که همچون نائینی مبتنی بر روش اجتهاد عقل‌گرای اصولی است، به منظور حل مسئلهٔ مشروعیت نظام سیاسی، نظریهٔ ولایت فقیه در دوران غیبت را مطرح می‌سازد. امام خمینی ﷺ اساساً بر این باور است که نظریهٔ سلطنت حتی از نوع مشروطهٔ آن، فاقد مبنای مشروعیت است و ازاین‌رو در نظریه‌پردازی خود کاملاً از سلطنت عبور می‌کند. استدلالهای فقیهانهٔ نائینی در اثبات مشروعیت سلطنت مشروطه، نمی‌تواند در دستگاه فقهی امام خمینی ﷺ از حجیت فقهی و شرعی برخوردار گردد؛ ازاین‌رو، مسئله مشروعیت و ارائهٔ الگوی بدیل مشروع برای مشروعیت، دغدغهٔ اصلی وی را شکل می‌دهد.

امام خمینی ﷺ اگرچه به‌لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی در تداوم جریان عقل‌گرایی و مکتب اصولی قرار می‌گیرد و بنابراین از روش اجتهاد اصولی بهره می‌گیرد، اما تصریحاتی که در مفروضات معرفت‌شناختی خود دارد زمینه‌های گذار به نظریهٔ ولایت فقیه را در اندیشهٔ وی فراهم می‌سازد. مهم‌ترین پیش‌فرض معرفت‌شناختی

---

۱. همان، ص ۱۳۴.

امام خمینی ﷺ، «جامعیت دین اسلام» است. از نظر امام خمینی ﷺ، ازآنجاکه دین اسلام تمامی نیازهای انسان را از امور سیاسی و اجتماعی تا زندگی مردمی‌اش، دربر گرفته است، ناگزیر در هر یک از این امور، تکلیف معین کرده است.[۱]

چنین نگاهی به دین، بی‌تردید بر دیدگاه وی نسبت به فقه و اجتهاد تأثیر گذاشته است و موجبات شکل‌گیری ایدهٔ «علم عملی بودن اجتهاد و فقه» را در اندیشهٔ وی فراهم می‌سازد. از نظر امام خمینی ﷺ، فقه، تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان و اجتماع از گهواره تا گور است[۲] و حکومت، «فلسفهٔ عملی» تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی می‌گردد.[۳] نتیجهٔ چنین دیدگاهی دربارهٔ فقه، مرجعیت فقه را در تنظیم زندگی سیاسی- اجتماعی به‌دنبال دارد و طبیعی است که در چنین صورتی، فقیه به اعتبار فقاهتش از جایگاه بالا و ممتازی در تنظیم زندگی سیاسی برخوردار می‌گردد. به عبارت دیگر، مشروعیت به مفهوم حقانیت در سطح حکومت، حاکم، قانون‌گذاری و داوری و قضاوت با فقه و معیارهای آن پیوند برقرار می‌کند. در چنین صورتی بدون شک فقیه در مصدر زندگی سیاسی قرار می‌گیرد و بدین ترتیب، مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی لازم برای طرح نظریهٔ ولایت فقیه فراهم می‌گردد.

امام با اعتقاد به اینکه حکومت اسلامی، نظامی است ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد،[۴] در طراحی نظام سیاسی مشروع در نظریهٔ خود، نظام سیاسی مشروع در دورهٔ غیبت را بر اساس ولایت فقیه طراحی و ارائه

---

۱. امام روح‌الله موسوی خمینی ﷺ، الاجتهاد و التقلید، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، ۱۳۷۶، ص ۵.

۲. امام روح‌الله موسوی خمینی ﷺ، صحیفهٔ نور، ج ۲۱، ص ۹۸.

۳. همان، ص ۵۸.

۴. امام روح‌الله موسوی خمینی ﷺ، کتاب‌البیع، ج۲، قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان، چاپ‌چهارم، ۱۳۶۷، ص۴۶۱.

می‌کند. به گفتهٔ وی:

«در عصر غیبت ولیّ امر و سلطان عصر(عج) نایبان آن حضرت ـ که فقیهان جامع‌الشرایط هستند ـ جانشین آن حضرت در اجرای سیاسات و سایر امور مربوط به امام معصوم(ع) (به جز جهاد ابتدایی) هستند».[1]

بدین ترتیب، امام‌خمینی(ره) در پاسخ به مسئله مشروعیت، نظریهٔ ولایت فقیه در دوران غیبت را مطرح می‌کند. اگرچه وی در طرح این نظریه به متون دینی (روایات) استناد می‌کند، اما در استناد به این روایات از روش اجتهادی استفاده می‌کند که برای رعایت اختصار از تفصیل آن خودداری می‌کنیم.

با توجه به آنچه به اختصار گذشت، می‌توان به این جمع‌بندی مختصر اشاره کرد که فقه سیاسی شیعه با به‌کار بستن روش اجتهادی اصولی، عقل را در کنار کتاب و سنت و اجماع به‌عنوان یک منبع معتبر قرار داده است، همچنین آن را به‌عنوان یک روش در فهم آموزه‌های شرعی و کشف حکم شرعی به رسمیت می‌شناسد. بر این اساس، فقه سیاسی شیعه علاوه بر اینکه دانشی نص‌گراست، دانشی عقل‌گرا نیز تلقی می‌شود و عقل‌گرایی آن یک خصلت غالب به شمار می‌رود.

۲. عقل‌گرایی در فقه سیاسی اهل سنت

می‌توان با دقت در تاریخ فقه و فقه سیاسی اهل سنت، رگه‌های ضعیفی از عقل‌گرایی را در دوران گذشتهٔ این دانش مشاهده کرد که در دوران معاصر برجسته گردیده است، به‌گونه‌ای که می‌توان امروزه فقه سیاسی اهل سنت را نیز علاوه بر نص‌گرا بودن، عقل‌گرا دانست. تبارشناسی عقل‌گرایی در فقه سیاسی اهل سنت ما را به طرح نظریهٔ مقاصد شریعت در فقه اهل سنت می‌رساند.

نظریهٔ مقاصد شریعت، نظریه‌ای مصلحت‌گرایانه است که برای اولین‌بار مبانی فقهی

---

۱. امام روح‌الله خمینی(ره)، تحریر الوسیله، ج ۱، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة، بی‌تا، ص ۴۶۳.

آن را امام‌الحرمین جوینی در قرن پنجم هجری قمری مطرح و ارائه کرد.[۱] جوینی در کتاب **البرهان فی اصول الفقه**، به تقسیم و طبقه‌بندی احکام شرعی از منظر مقاصد آنها پرداخته است و مقاصد را در سه مقصد ضروریات، حاجیات (نیازمندیها) و کمالیات (فضیلتها) خلاصه می‌کند.[۲] پس از جوینی، شاگرد وی امام محمد غزالی (۴۵۰ـ۵۰۵هـ.ق) در کتاب **المستصفی فی علم الاصول** به بسط این نظریه می‌پردازد و اصل استصلاح را مطرح می‌کند و پس از تعریف این اصل به جلب منفعت و دفع ضرر، مقصود خود را از مصلحت، محافظت بر مقصود شرع معرفی می‌کند[۳] و آنها را در پنج مورد خلاصه می‌کند: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال مردم.[۴] از نظر غزالی صدور حکم از سوی مجتهد در مصالح مذکور مشروط به سه شرط است:

۱. ضروری باشد؛ ۲. قطعی و یقینی باشد، یعنی ضرورتش به‌طور قطع و یقین احراز شود؛ ۳. کلی باشد، یعنی ضرورتش همهٔ موارد را شامل گردد.[۵]

غزالی بدین ترتیب، به مفهوم مصلحت مرسله می‌رسد. از نظر وی هر مصلحتی که به حفظ مقصود شرعی برگردد و مقصود بودنش از کتاب، سنت و اجماع دانسته شده باشد، از این اصول خارج نیست، ولی قیاس نامیده نمی‌شود، بلکه مصلحت مرسله نامیده می‌شود.[۶] بدیهی است که مصلحت مرسله بر این اساس ظرفیت زیادی را برای به‌کارگیری عقل برای فهم حکم شرعی فراهم می‌سازد.

---

۱. طه جابر العلوانی، مقاصد الشریعه، بیروت: دارالهادی، ۱۴۲۱هـ.ق، ۲۰۰۱ م، ص ۶.

۲. احمد ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، سید حسن اسلامی و سید محمد علی ابهری، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۷۱.

۳. امام ابی حامد محمد غزالی، المستصفی فی علم الاصول، قم: انتشارات دارالذخایر، ۱۳۶۸، ص ۲۸۷.

۴. همان.

۵. همان، ص ۲۹۶.

۶. همان.

پس از غزالی، ابواسحاق الشاطبی به تفصیل، نظریهٔ مقاصد شریعت را در کتاب **الموافقات فی اصول الشریعه** مطرح می‌کند. شاطبی دو رکن اساسی برای استنباط احکام شریعت ذکر می‌کند: نخست علم زبان عرب و دوم علم اسرار شریعت و مقاصد آن در کتاب و سنت و سپس در آنچه که به اجماع، قیاس و اجتهاد تعلق دارد.[۱] بنابراین، فهم مقاصد شریعت، آگاهی و علم به اسرار شریعت را بدنبال دارد که در کنار علم زبان عرب، از ارکان استنباط احکام شریعت تلقی می‌شود. شاطبی با استقراء از منابع و متون شریعت، مقاصد شریعت را به تفصیل در دو بخشِ مقاصدی که به قصد شارع بر می‌گردد و مقاصدی که به قصد مکلف برمی‌گردد، توضیح می‌دهد.

تلاش گستردهٔ شاطبی در توضیح مقاصد شریعت و تبیین سازوکارهای فهم این مقاصد، ضمن آنکه بسط نظریهٔ مقاصد شریعت و جریان عقل‌گرایی در فقه اهل سنت را به‌دنبال داشت، تأثیر بسیار زیادی بر توسعهٔ این نظریه در دوران معاصر برجای گذاشته است. این تأثیرگذاری را به‌ویژه می‌توان در آرای نوگرایانه محمد عبده در دوران معاصر مشاهده کرد. عبده به گفتهٔ عبدالجبار الرفاعی، اولین متفکری است که در دوران معاصر، به احیای نظریهٔ مقاصد شریعت پرداخته است:

> «کتاب شاطبی **الموافقات** جایگاه علمی خودش را پیدا نکرد، مگر بعد از آنکه شیخ محمد عبده شاگردان خویش را به مطالعه و توجه به محتوای آن تشویق کرد. شیخ عبدالله درّاز شاگرد محمد عبده می‌گوید: بسیار شنیدم که مرحوم شیخ محمد عبده به شاگردان و طلاب علم سفارش کتاب **الموافقات** را می‌کرد».[۲]

تأثیرپذیری عبده از این نظریه، رویکرد عقل‌گرایانه‌ای را بر اندیشه وی حاکم می‌گرداند. این رویکرد را می‌توان در دیدگاه وی نسبت به حقیقت اسلام مشاهده کرد.

---

۱. ابواسحاق الشاطبی، الموافقات فی اصول الشریعه، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا، ص ۵.

۲. طه جابر العلوانی، پیشین، ص ۷.

از نظر وی، اسلام در حقیقت دو دعوت دارد: دعوت به اعتقاد به وجود خداوند و توحید و یگانگی وی و دعوت به پذیرش رسالت پیامبر اکرمﷺ. به گفته وی:

«اما دعوت اول پس تنها با آگاه ساختن عقل بشر و توجیه آن به دقت در هستی و به‌کارگیری قیاس (برهان) صحیح و مراجعه به نظم و ترتیب موجود در هستی و کنار هم قرار دادن و پیوند زدن سببها و مسببها صورت می‌گیرد تا در نتیجه به این حقیقت برسد که هستی پدیدآورنده‌ای واجب‌الوجود، عالم، حکیم و توانا دارد و اینکه این پدیده‌آورنده یگانه است.»[1]

فهم و پذیرش دعوت دوم نیز با عقل میسر است، زیرا از نظر وی در دعوت دوم اسلام با امری خارق‌العاده احتجاج می‌ورزد.[2] این امر معجزهٔ پیامبرﷺ یعنی قرآن کریم است. به‌همین دلیل، فهم معجزه بودن قرآن تنها با عقل میسر است؛ زیرا به عقیدهٔ وی، قرآن معجزه‌ای است که بر عقل عارض شده است[3] و عقل معجزه بودن آن را درک می‌کند. عبده براساس چنین دیدگاهی عقل را در شناخت اسلام در جایگاه بالایی قرار می‌دهد[4] و بدین ترتیب، تأثیر زیادی بر انفتاح اجتهاد در فقه اهل سنت بر جای می‌گذارد.

توجه عبده به نظریهٔ مقاصد و تلاش برای انفتاح اجتهاد و تقویت عقل‌گرایی، موجبات اقبال اندیشمندان و فقهای معاصر اهل سنت را به این نظریه و جریان فراهم ساخت. تألیف کتابهای متعددی در دوران معاصر دراین‌باره مدعای مذکور را ثابت

---

۱. محمد عبده، الاسلام بین العلم و المدنیه، بیروت: دارالهدی للثقافة و النشر، ۲۰۰۲ م، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۷۴.

۳. همان، ص ۷۵.

۴. عبده بر این اساس، اصول هشتگانهٔ نظریهٔ نوگرایانهٔ خود را ارائه می‌کند که همگی بر محور اصل عدم تعارض دین و عقل تنظیم گردیده‌اند. برای مطالعهٔ بیشتر دراین‌باره بنگرید به:
همان، صص ۷۶ ـ ۸۹.

می‌کند؛ کتابهایی همچون مقاصد الشریعة الاسلامیة تألیف شیخ محمدالطاهر بن عاشور، مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها تألیف شیخ علال الفاسی، مقاصد العامه للشریعة الاسلامیة دکتر یوسف عالم، نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی تألیف دکتر احمد ریسونی نظریة المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور، تألیف اسماعیل الحسنی و مقاصد الشریعه تألیف طه جابر العلوانی. کتابهای مذکور ضمن توضیح نظریهٔ مقاصد شریعت، به بسط این نظریه و تطبیق آن بر موضوعات مختلف پرداخته‌اند که پرداختن به آنها در این مجال اندک میسر نیست. تنها می‌توان به این نکتهٔ مهم اشاره کرد که این تلاشها موجبات ظهور شاخه‌ای از فقه به نام «فقه‌المقاصد» را فراهم ساخته است. فقه‌المقاصد تأمل عقلانی مجتهدان برای فهم جزئیات شریعت بر مبنای کلیات آن است. پیش‌فرض اساسی این فقه آن است که:

> «تمام آنچه شریعت آورده است، عاقلانه و حکیمانه است، خواه تمام مجتهدین آن حکمت را دریابند یا برخی از آنها درک کنند. پس هر حکمی که در کتاب خدا وارد شده و سنت رسول ﷺ آن را تبیین کرده، دارای حکمت معقولی است ـ چه به گونهٔ ظاهر و چه مکنون ـ که با تدبر در نص یا سیر در روی زمین یا با نظر در حوادث و وقایع، ظاهر می‌شود».[1]

بی‌تردید فقه‌المقاصد بر این اساس برداشتی عقلانی از شریعت را در اختیار می‌گذارد که بر اساس آن، راهکاری مطمئن در اختیار فقه قرار می‌گیرد تا دنیای متغیر را با اصول و کلیات شریعت تطبیق کند و زندگی شرعی را برای مسلمانان امروزی بازسازی نماید. بدین ترتیب، فقه سیاسی اهل سنت با بهره‌گیری از این راهکار نظری، مرجعیت دین را در تنظیم زندگی سیاسی مسلمانان تحقق می‌بخشد.

---

۱. طه جابر العلوانی، پیشین، ص ۲۵

جمع‌بندی

فقه سیاسی به‌عنوان یک دانش سیاسی اسلامی و یا به‌عنوان یک شاخه از فقه عمومی، از بنیانهای معرفت‌شناختی خاصی برخوردار است که در مقالهٔ حاضر با اعتقاد به ضرورت ارتقای جایگاه علمی فقه سیاسی به جایگاه یک دانش سیاسی اسلامی، با رویکردی مقایسه‌ای، ویژگیهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت مورد بررسی قرار گرفت. بررسی مذکور، سه ویژگی نص‌گرایی، سنت‌گرایی و عقل‌گرایی را به‌عنوان مهم‌ترین ویژگیهای معرفت‌شناختی فقه سیاسی آشکار ساخت.

نص‌گرایی فقه سیاسی ازآن‌روست که به‌لحاظ معرفت‌شناختی بر قرآن کریم به‌عنوان نص درجهٔ اول و سنت به‌عنوان نص درجهٔ دوم استوار است. نص‌گرایی فقه سیاسی ضمن آنکه نوعی وحدت روش‌شناختی به استدلالهای فقهی دربارهٔ زندگی سیاسی می‌بخشد، اعتبار و روایی استدلالهای مذکور را نیز به ارمغان می‌آورد. مقایسهٔ فقه سیاسی شیعه و اهل سنت نشان داد که به‌رغم اشتراک این دو در نص‌گرایی، تأکید بیشتر فقه سیاسی اهل سنت بر عربیت نص و اصالت دادن به آن، انکار عقل به‌عنوان یک منبع استنباط در کنار نص ـ البته در فقه سیاسی کلاسیک اهل سنت ـ و انحصار قلمرو سنت به‌عنوان نص درجهٔ دوم در سنت پیامبر، مهم‌ترین تفاوتهای فقه سیاسی اهل سنت در نص‌گرایی با فقه سیاسی شیعه است.

مقصود از سنت‌گرایی فقه سیاسی، اعتقاد به مرجعیت و اعتبار فهم شکل‌گرفته در سنت فکری پیشینیان است که به‌لحاظ مبنای معرفت‌شناختی، حاصل پذیرش «اجماع» به‌عنوان سومین منبع استنباط است. با وجود این، طرح مفهوم عصمت امت و عدالت صحابه و در نتیجه مرجعیت فهم صحابهٔ نخست و اصالت آن، مهم‌ترین تفاوت سنت‌گرایی فقه سیاسی اهل سنت با شیعه است؛ زیرا که شیعه شکل‌گیری سنت از طریق اجتماع علما را تنها در صورت کشف از قول معصوم معتبر می‌داند.

عقل‌گرایی ویژگی سوم فقه سیاسی است که مقصود از آن، پذیرش عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی و روش فهم احکام شرعی است. مقایسهٔ فقه سیاسی شیعه و اهل سنت

در مقالهٔ حاضر، نشان داد که عقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه همواره جریان غالب بوده است، درحالی‌که در فقه سیاسی اهل سنت از جریانی نحیف به جریانی مؤثر در دوران معاصر تبدیل شده است. این فرایند تکاملی، محصول چرخش معرفت‌شناختی در مبانی استنباط فقه اهل سنت در دوران معاصر است که خود نیز محصول تأکید بیش از پیش بر نظریهٔ مقاصد شریعت در فقه اهل سنت و شکل‌گیری فقه‌المقاصد است.

فهرست منابع

ابوفارس، محمد عبدالقادر، **الفقه السیاسی، عندالامام الشهید حسن البنا**، عمان: دارعمار، ۱۹۹۸م.

ایزوتسو، توشی هیکو، **خدا و انسان در قرآن**، احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳.

حائری، عبدالهادی، **تشیع و مشروطیت در ایران**، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳٦٤.

حلی، محمد بن احمد بن ادریس، **کتاب السرائر لتحریر الفتاوی**، قم: مؤسسةالنشرالاسلامی، ١٤١٧ ه.ق.

الخراسانی، محمدکاظم، **کفایةالاصول**، بیروت: مؤسسة آل البیت لأحیاء التراث، ١٤١٢هـ.ق.

خراسانی، محمدکاظم، **کفایةالاصول**، قم: انتشارات کتابفروشی اسلامیه، چاپ هفتم، ۱۳٦۸.

ریسونی، احمد، **اهداف دین از دیدگاه شاطبی**، سید حسن اسلامی و سید محمد علی ابهری، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷٦.

الشاطبی، ابواسحاق، **الموافقات فی اصول الشریعه**، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.

شکوری، ابوالفضل، **فقه سیاسی اسلام**، ج ۱، تهران: ۱۳٦۱.

عبده، محمد، **الاسلام بین العلم و المدنیه**، بیروت: دارالهدی للثقافة و النشر، ۲۰۰۲ م.

علامه حلی، **مناهج الیقین**، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، قم: بی‌نا، ۱۳۷٤.

العلوانی، طه جابر، **مقاصد الشریعه**، بیروت: دارالهادی، ١٤٢١هـ ق./ ۲۰۰۱ م.

عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی**، ج۲، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۳.

غزالی، امام ابی حامد محمد، **المستصفی فی علم الاصول**، قم: انتشارات دارالذخایر، ۱۳٦۸.

فارابی، ابونصر محمد، **احصاءالعلوم**، تحقیق: عثمان محمد امین، مصر: مطبعة السعاد، ۱۳۵۰ هـ.ق.

فارابی، ابونصر محمد، **احصاءالعلوم**، حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳٦٤.

گرجی، ابوالقاسم، **تاریخ فقه و فقها**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵.

مرتضی الانصاری، **فرائد الاصول**، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱٤۱۹ هـ.ق.

مغنیه، محمدجواد، **فقه الامام الصادق، عرض و استدلال**، ج ٦، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹٦٦ م.

موسوی خمینی، امام روح‌الله، **الاجتهاد و التقلید**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، ۱۳۷٦.

موسوی خمینی ﷺ، امام روح‌الله، **تحریر الوسیله**، ج ۱، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة، بی‌تا.

موسوی خمینی ﷺ، امام روح‌الله، **کتاب البیع**، ج ۲، قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳٦۷.

موسوی خمینی، امام روح الله، **صحیفهٔ نور**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳٦۸.

نائینی، محمدحسین، **تنبیه الامة و تنزیه الملة**، با توضیحات سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار چاپ نهم، ۱۳۷۸.

نصر حامد ابوزید، **الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیه‌الوسطیه**، قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۲م.

یاسین، عبدالجواد، **السلطه فی الاسلام**، بیروت: المرکز الثقافی‌العربی، ۱۹۹۸ م.

روش در فقه سیاسی: آسیب‌ها و بایستگی‌ها

رضا باقری*

مقدمه

غزالی در کتاب احیاء علوم‌الدین علم فقه را «قانون سلطان» نام می‌نهد و می‌گوید سلطان با فتاوایی که فقها در اختیار او می‌گذارند حکومت می‌کند.[1] در جای دیگر امام خمینی‌ﷺ حکومت را فلسفهٔ عملی فقه خوانده و فقه را تئوری کامل ادارهٔ انسان از گهواره تا گور می‌داند.[2] تعریف و تصویر فوق از فقه بسیار متعالی و درعین‌حال پرمسئولیت است، زیرا قانون سلطان و تئوری ادارهٔ انسان، امری بس دشوار و مستلزم توانی فراگیر و گسترده است. در این میان، رسالت و نقش فقه سیاسی که به‌طور ویژه به امر حکومت و ادارهٔ جامعه می‌پردازد، دو چندان خواهد بود. با در نظر گرفتن این رسالت خطیر برای فقه سیاسی، باید اعتراف کرد که تمام ظرفیتهای فقه سیاسی فعال نشده است. برای مثال، فقه سیاسی به‌ویژه در امر نظام‌سازی آن گونه که در موضوعات فقه فردی به

---

* پژوهشگر اندیشهٔ سیاسی اسلام

۱. الامام محمد الغزالی، احیاء العلوم الدین، ج۱، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا، ص۱۷.

۲. روح‌الله موسوی خمینی‌ﷺ، صحیفهٔ نور، ج۲۱، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸، ج۲۱، ص۹۸.

کنکاش پرداخته، تئوری‌پردازی نکرده است. امروزه سؤالات فراوانی درخصوص مسائل سیاسی کلان جامعه وجود دارد که فقهای سیاسی بر اساس اصل اجتهاد می‌بایست به آنها بپردازند. بی‌شک مکتب اصولی فقه سیاسی شیعه توانایی و ظرفیت عملی ساختن اصل ادارهٔ جامعه را دارد، منتها نیازمند آسیب‌شناسی کاملی است تا موانع گسترش و کارآمدی آن، مشخص شود و با اصلاح آنها، بر کارآمدی آن افزوده گردد.

بر اساس این فرض، موضوع این مقاله، آسیب‌شناسی روشی فقه سیاسی است تا گامی هرچند کوچک در مسیر اعتلا و کارآمدی فقه سیاسی بردارد. محتوای تحقیق به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: بخش اول به آسیبهای روشی فقه سیاسی بازمی‌گردد و بخش دوم بایستگیهای آن را ارزیابی می‌کند. در بخش اول آسیبهای روشی خود به سه دستهٔ «آموزشی ـ فرهنگی»، «فردی ـ شخصیتی» و «متنی ـ محتوایی» تقسیم می‌شوند. در بخش دوم نیز بایستگیهای فقه سیاسی در سه مبحث «محتوایی»، «بایستگیهای معطوف به کارآمدی سیاسی» و «آموزشی»، مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند. باید اذعان داشت که طبقه‌بندی فوق با تسامح صورت گرفته و ممکن است در برخی موارد هم پوشانی مشاهده گردد و لیکن به علت تأکید و اهمیت آسیبها یا بایستگیها به‌صورت مستقل ذکر شده‌اند. همچنین باید اضافه کنیم که برخی از آسیبها و بایستگیها منحصر به فقه سیاسی نبوده، بلکه به‌طور عام، فقه را نیز دربرمی‌گرفته است که بدانها نیز اشاره گردیده است.

آسیب‌شناسی روشی فقه سیاسی شیعه

۱. آسیبهای آموزشی ـ فرهنگی

در این قسمت آسیبهایی را بررسی می‌کنیم که به حوزهٔ آموزشی و فضای تعلیم بازمی‌گردند.

۱-۱. ضعف در پویایی

از آن‌جا که فقه شیعه به تحول و اجتهاد معروف و مشهور است و اساساً اجتهاد

عامل پویایی و حرکت است، بنابراین بروز هر گونه رکون و سکونی در عرصهٔ آموزش می‌تواند به آسیب‌پذیری فقه سیاسی منجر شود، چنان‌که «حجة‌الاسلام» رشاد می‌گوید:

«طی قرون، در فقه و اصول، افت‌وخیز بسیار بوده است و از نقش و سهم بزرگانی چون آخوند در اصول و شیخ اعظم در اصول[1] و فقه و صاحب جواهر در فقه که بگذریم، وضع چندان مطلوب نیست. به‌خصوص از زمانی که امواج مدرنیسم، مرزهای جهان اسلام را درمی‌نوردد و حیات مدرن به‌صورت ناقص‌الخلقه خود را بر مناسبات مسلمانان تحمیل می‌کند، نیازهای جدید و مسائل نوپدید بی‌شماری، خود را در برابر فقه می‌نهد، و چندان پاسخ درخور دریافت نمی‌کند، فقه به‌نحو مضاعف از زمان فاصله می‌گیرد».[2]

بر این اساس فقه سیاسی نمی‌تواند ـ و نباید ـ در مواجهه با پرسشهای متعدد جامعه اسلامی که از ناحیه مواجهه با تمدن غربی پدید آمده، ساکت باشد؛ چراکه فقه به‌عنوان تئوری ادارهٔ حکومت از گهواره تا گور می‌بایست پاسخ‌گوی این پرسشها باشد.

از جمله عواملی که به رکود و رکون فقه سیاسی دامن زده و یا به عبارت دیگر مانع استمرار و رشد بایسته آن شده است، می‌توان به مانع تاریخی دسیسه‌های یهود اشاره کرد که از صدر اسلام تاکنون بر ضد اسلام فعالیت می‌کنند، همچنین استعمارگران که از ۳۰۰ سال پیش یا بیشتر به کشورهای اسلامی راه یافتند و برای رسیدن به مطامع خود لازم دیدند زمینه‌هایی را فراهم کنند تا اسلام را نابود کنند؛ مثلاً تبلیغ کردند اسلام دین جامعی نیست، برای جامعه نظامات و قوانین ندارد و طرز حکومت و قوانین حکومتی

---

۱. احمد سبط الشیخ، نوآوریهای شیخ در اصول (رسائل)، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳، صص ۵-۱۰.

۲. علی‌اکبر، رشاد، دین‌پژوهی معاصر، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۴، ص۵۶.

نیاورده است. حضرت امام خمینی ﷺ برای روشن کردن فرق میان اسلام و آنچه به‌عنوان اسلام معرفی می‌شود ما را به تفاوتی که میان قرآن و کتب حدیث با رساله‌های عملیه وجود دارد توجه می‌دهد. به نظر ایشان نسبت اجتماعیات قرآن با آیات مبادی آن از نسبت صد به یک بیشتر است. از یک دوره کتاب حدیث که حدود پنجاه کتاب است و همهٔ احکام اسلام را دربردارد، چند کتاب مربوط به عبادات و وظایف انسان نسبت به پروردگار است، بخشی از احکام مربوط به اخلاقیات است، و مابقی همه مربوط به اجتماعیات، اقتصادیات، حقوق و سیاست و تدبیر جامعه است.[1]

از دیگر موانع تاریخی، می‌توان به دوری شیعیان از حکومت اشاره کرد. درخصوص موانع فکری و معرفتی، می‌توان به ظهور اخباری‌گری در میان شیعیان و انزوای بحث عدل و غفلت از قاعدهٔ عدالت اشاره داشت که در رکود نسبی تفکر اجتماعی فقها و کنار ماندن فقه از فلسفهٔ اجتماعی اثر داشته است.[2] سکولاریزم و فقدان رشتهٔ تخصصی فقه سیاسی از دیگر عوامل مؤثر هستند که باید به صورت مستقل بحث شوند.[3]

۲-۱. نگرش محدود به موضوعات سیاسی

یکی از آسیبهای روشی دیگر دوری از مباحث علمی ـ سیاسی است. اگر توجه فقه سیاسی، به موضوعات سیاسی مانند دیگر موضوعات (عبادات و معاملات) به‌طور فراگیر می‌بود، فقه سیاسی نیز مانند فقه عبادات و معاملات گسترده می‌شد و بخشی از پرسشهای مردم پاسخ داده می‌شد.

بررسی تطبیقی درخصوص موضوعات فقه مشخص می‌نماید که حجم مطالب مربوط به حوزهٔ عبادات، معاملات در نسبت با موضوعات فقه اجتماعی و سیاسی بنا به دلایلی بیشتر است. چنان‌که استادان، جلسات تدریس و کتابهایی که در این زمینه

---

۱. نجف لک‌زایی، «فقه سیاسی در ایران؛ کاستیها و بایستیها»، پیشین، ص ۲۱۶، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ص ۲۱۶.

۲. همان، ص ۲۱۷.

۳. همان، ص ۲۱۹.

وجود دارند در نسبت با ابواب اجتماعیات و سیاسیات بیشتر می‌باشد. البته این به معنای بی‌توجهی به ابواب سیاسی- اجتماعی نیست بلکه بیشتر ناشی از شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی است.

به نظر برخی نویسندگان، یکی از عوامل مؤثر در پیدایش این وضعیت، انزوای تحمیلی چندین‌سالهٔ شیعیان از عرصهٔ حاکمیت سیاسی بوده است. البته دلیل فوق امروزه دیگر موضوعیت ندارد؛ زیرا پس از پیروزی انقلاب اسلامی و با حاکمیت اصل ولایت فقیه، فقهای شیعه در مقامی قرار دارند که می‌توانند - و می‌بایست - برای حکومت اسلامی برنامه‌ریزی کنند.[1]

امروزه علی‌رغم نیاز شدید و مبرم مردم و نهادهای سیاسی و حکومتی به اجتهاد سیاسی در مسائل روز و مستحدثه، اقتضای حرکتی منسجم و فراگیر در این زمینه، از سوی فقها را دارد. به‌طورکلی فقه سیاسیات و اجتماعیات که مورد ابتلای مردم و میدان اصلی ظهور مسائل مستحدث و نیازمند اجتهاد و ابداع است، نباید متروک مانده و همچون قبل به‌صورت حاشیه‌ای به آن پرداخته شود.

۳-۱. نگرش فردی در فقه سیاسی

یکی دیگر از آفات، حاکمیت نگرش فردی به موضوعات و احکام است. فقه سیاسی، با متصف شدن به لفظ «سیاست» باید نگاهی جمع‌نگر و جامعه‌محور به فقه، احکام و منابع استنباط حکم داشته باشد. در غیر این‌صورت فقه سیاسی به بخش محدود و اندکی از پرسشهای سیاسی روز صرفاً پاسخ می‌گوید که آن هم مکلف‌محور و به اصطلاح با نگرش فردی صورت می‌گیرد، که نتیجه مطلوب را برای جامعهٔ اسلامی در پی نخواهد داشت.

به‌طور قطع ابعاد تمیزدهنده و تفکیک‌کنندهٔ نگرش فردی و نگرش جامعه‌نگر روشن است و نیازی به توضیح مفصل آن وجود ندارد، زیرا منافع و مصالحی که در

---

۱. نک. سید نادر علوی، «هویت فقه سیاسی»، فصلنامهٔ پژوهش و حوزه، شمارهٔ ۲۱-۲۲، ص۱۹۴.

نگرش فردی، مورد نظر قرار می‌گیرد، قاعدتاً با منافع و مصالحی که در نگرش جامعه محور مورد نظر است، تفاوت خواهد داشت که به تبع آن، نتایج و ثمرهٔ عملی آنها نیز گوناگون خواهد بود. البته منظور ما از ذکر این آسیب، آن نیست که فقه سیاسی با صرف نظر از حقوق و تکالیف افراد، نگاهی جامعه‌نگر اتخاذ کند، بلکه با در نظر گرفتن جامعه‌محوری، حقوق و تکالیف افراد را نیز مورد نظر قرار دهد. دراین‌باره می‌توان به نظریات شهید مطهری درخصوص اصالت فرد یا اصالت جمع از نظر اسلام رجوع کرد.[1]

تبعات و نتایج نگرش فردی در فقه سیاسی، در زمانهای گذشته که ساختار دولتها بسیط بوده و فقهاء در مقام حاکمیت قرار نداشته‌اند، شاید منفی نبوده، بلکه امری پسندیده و پاسخ‌گو نیز بوده است؛ اما با پیچیدگی نظامهای حکومتی در دوران مدرن و از سوی دیگر با قرار گرفتن فقها در رأس حکومت، نگرش فردی دیگر نمی‌تواند پاسخ‌گوی تمام نیازهای جامعهٔ اسلامی باشد.

بی‌گمان اجتهادهای بزرگانی نظیر شیخ انصاری، شیخ طوسی و وحید بهبهانی در زمان حیاتشان و همچنین سالهایی پس از درگذشتشان، مرجع بسیاری از فقها بود. به‌حق تلاشهای فقهی و اصولی شیخ انصاری از ابتکارات و خلاقیتهای کم‌نظیر شیعه محسوب می‌گردد و در زمان دوری شیعه از حکومت، احکام فقهی آن بزرگان کارگشا و پاسخ‌گوی مسائل مستحدثه بوده است.[2] در دوران معاصر نیز، فقه و به‌ویژه فقه سیاسی بی‌نیاز از ظهور مبتکرانی نظیر شیخ انصاری نیست، تا بر اساس مقتضیات زمانی و مکانی حاضر به‌خصوص نعمت برخورداری از حکومت شیعی، در فقه سیاسی تحول ایجاد کنند، کاری که امام خمینی‌ﷺ در عصر حاضر منادی آن بودند. مادر فقه سیاسی باید آن توان

---

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۷۲، ص ۴۲۰.

۲. ر.ک. به: عباسعلی براتی، فقه سیاست خارجی، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری (رحمة الله)، ۱۳۷۳.

اجتهادی شیعه را به نمایش گذاریم وفقه را در عرصه حیات اجتماعی نشان دهیم:

«برای من دشوار است که این تعبیر تند را به زبان برانم، که گویی ما، به‌طور تلویحی اذعان کرده‌ایم که فقه ما فقه سکولار است! فقه بی‌طرف، فقه در حاشیه و فقه غیرسیاسی و غیراجتماعی، فقه سکولار است، زیرا سکولاریته ذومراتب و ذووجوه است، از جمله وجوه و مراتب آن، فردی انگاشتن آموزه‌های دینی است. این فقه سیاسی و اجتماعی است که مظان «الحوادث الواقعه» است و اجتهاد می‌طلبد».[1]

فقه سیاسی محدود و فردنگر، طبعاً نمی‌تواند درخصوص فقه حکومت، قدرت، مشارکت، مردم‌سالاری، پارلمان، ارزش افکار عمومی، ارزش آرای توده‌ای، تحزّب، نافرمانی مدنی، حقوق اقلیت، روابط بین‌الملل، سازمانهای بین‌المللی، کنوانسیونهای جهانی، پیمان‌نامه‌ها و عهدنامه‌های بین‌المللی و ... اظهار نظر فقهی کند، زیرا اظهار نظر صائب در موضوعات فوق مستلزم اتخاذ نگرش جامعه‌محور و علاوه برآن، تسلط بر موضوعات سیاسی و برخی مقدمات دیگر است که در خلال ذکر آسیبهای بعدی و ذکر راهکارهای فقه سیاسی به آنها خواهیم پرداخت. براین‌اساس، موضوع فقه سیاسی به شرح زیر خواهد بود: ۱ـ روابط شهروندان با یکدیگر (که تا حدی در فقه سنتی به آن پرداخته شده است)؛ ۲ـ روابط شهروندان با دولت (با گسترش دامنهٔ دولت و حکومت بسیاری از عرصه‌های روابط شهروندان مسلمان با دولت اسلامی یا غیراسلامی ناشناخته مانده و مستلزم اجتهاد سیاسی است)؛ ۳ ـ روابط دولتها با یکدیگر.[2] (با شکل‌گیری نظام بین‌الملل و سازمانهای گوناگون و همچنین کنوانسیونها و عهدنامه‌های مختلف، این حیطه از فقه سیاسی نیز محتاج بررسی مستقل است).

---

۱. علی‌اکبر رشاد، پیشین، ص۵۸.

۲. نجف لک‌زایی، «فقه سیاسی در ایران؛ کاستیها و بایستیها»، پیشین، ص ۲۰۰.

۴-۱. محدود انگاشتن کارکرد قرآن

قرآن اولین منبع استخراج احکام شرعی محسوب می‌شود و اهمیت فراوانی در اجتهاد دارد؛ بنابراین، می‌توان با بهره‌گیری از اصول فقهی (دلالتهای تطابقی، تضمنی و التزامی) امکان بهره‌برداری از قرآن را - با رعایت اصل ضرورت توجه به مقدمات کارشناسی و کار نظام‌مند و بر اساس معیارهای معتبر - افزایش داد. امروزه علی‌رغم امکان توسعهٔ ارجاعات فقهی به آیات قرآن، عموماً به آنچه به «آیات‌الأحکام» شهرت یافته است (که حدود ۵۰۰ آیه و با حذف مکررات ۳۵۰ آیه می‌باشد) اکتفا می‌گردد، درحالی‌که کارکرد این منبع گران‌قدر و حائز اهمیت می‌تواند - و باید - بیش از این باشد. حضرت امام خمینی(ره) دراین‌باره می‌فرمایند:

«برخورد فقیهان و اصولیان با قرآن به‌عنوان یکی از مصادر تشریعی با کاستی در روش مواجه بود؛ زیرا آیات‌الاحکام را فقط چیزهایی می‌دانستند که مربوط به فقه فردی بود؛ عبادات فرد، تجارت فرد، جریمهٔ فرد و خانواده. نمی‌دانم چرا از بُعد تشریعی جامعه و امت در قلمروهای سیاسی، قانون‌گذاری و روابط داخلی و خارجی غفلت داشتند؛ و شاید دورهٔ تدوین فقه مصادف بود با جدایی کامل رهبری سیاسی مسلمانان از رهبری دینی و فقهی آنان».[1]

۵-۱. کم‌توجهی به سیرهٔ معصومین(ع)

یکی دیگر از منابع استنباط احکام، سیرهٔ نظری و عملی ائمهٔ معصومین(ع) است. درخصوص بهره‌برداری از احادیث و سیرهٔ نظری ائمه(ع) تلاشهایی صورت گرفته است اما بنظر می‌رسد درخصوص سیرهٔ عملی معصومین(ع)، تلاش کافی انجام نپذیرفته است. همان گونه که درخصوص استفاده از قرآن ذکر کردیم منظورمان از استفاده، استناد بی‌قیدوشرط به کتاب و یا سنت نیست و آگاهیم که برای استناد به سیرهٔ

---

۱. همان، ص۲۱۷.

معصومین(ع) می‌بایست جوانب کامل رفتار معصومین(ع) از قبیل: توجه به عرف، شأن نزول، شرایط مخاطب و ... مورد بررسی قرار گیرد؛ اما سخن اینجاست که با رعایت چنین اصول و قواعدی نیز استناد به سیرهٔ عملی معصومین(ع) اندک است، درحالی که با بررسیهای کارشناسانه می‌توان از این منبع عظیم، استفاده‌های فراوانی در فهم و مدیریت مسایل عصر حاضر بُرد. از طرف دیگر اگر پژوهش‌های علمی و جامعی دراین‌خصوص انجام گیرد می‌تواند مانع برخی استنادات نادرست به افعال معصومین(ع) گردد.

با توجه به اینکه رفتار و عملکرد پیامبر اکرم(ص) و ائمهٔ معصومین(ع) مانند سخنانشان حجت و مدرک است، اما استناد به اقوال و احادیث معصومین(ع) در نسبت با استناد به افعال ایشان در مطالعات دینی موجود، نامتوازن است. این درحالی است که درخصوص بسیاری از مسائل اجتماعی و سیاسی جدید و با انجام کار پژوهشی و علمی، می‌توان بر اساس سیرهٔ عملی پیامبر اکرم(ص) و معصومین(ع) حکم صادر کرد و حتی فراتر از آن می‌توان چارچوب و ساختار سیاسی و اجتماعی حکومت و جامعه را ترسیم نمود.

۶-۱. ضعف سنت تضارب آرا

درگذشته چالش فقهای اصولی مانند وحید بهبهانی و شیخ انصاری با فقهای اخباری، مقدمات رشد و تکامل فقه شیعه را فراهم کرد؛[1] البته در حال حاضر نیز این سنت از سوی فقهاء و اندیشه‌گران دینی مورد تأکید است که می‌طلبد به صورت جدی‌تری به آن توجه شود؛ چرا که در آن‌صورت زمینه اصلاح و تکامل فقه سیاسی شیعه تقویت می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت ضعف سنت تضارب آرا و مناظرهٔ علمی می‌تواند فقه سیاسی را دچار آسیب نماید.

در فرهنگ علمی ما مناظره میان دو صاحب‌نظر برجسته به‌ویژه همسو و همفکر،

---

۱. احمد سبط الشیخ، پیشین، ص۵.

یک اتفاق نادر قلمداد می‌شود! به‌رغم اینکه فرهنگ دینی ما آکنده است از توصیه‌های اکید به بحث و تضارب آراست؛ چنان‌که حضرت علی علیه السلام فرموده‌اند: چالشگاهها، زایشگاههای رأی درست است.[1]

تاریخ علمی ما نیز مشحون است از تجربه‌های فراوان مناظرات علمی؛ از جمله برجسته‌ترین آنها مباحثات بسیار جدّی و تاریخی میان اصولیون و اخباریون در قرن دوازدهم است که به رنسانس عظیم در اجتهاد شیعی، در قرن سیزدهم هجری منتهی گشت. به نظر می‌رسد تقویت مناظرات و مباحثات انتقادی میان فقها می‌تواند، تقویت و رشد فقه سیاسی در عصر حاضر را در پی داشته باشد.

۷-۱. گرایش به اخباری‌گری

یکی دیگر از آسیبهای روشی فقه سیاسی، گرایش و بازگشت نامحسوس و غیرمستقیم به اخباری‌گری است. خطر این آسیب از آن نظر که غیرمحسوس و غیرمستقیم است می‌تواند برای فقه سیاسی از دیگر آسیبها مضرتر باشد. از سوی دیگر، خطر بازگشت به اخباری‌گری از نظر گستردگی ابعاد و دارا بودن سابقه تاریخی آن، حائز اهمیت است. در توضیح این آفت باید گفت که علی‌رغم اینکه در قرن دوازدهم هجری تلاشهای سرسختانهٔ آیت‌الله وحید بهبهانی، آخوند خراسانی و شیخ انصاری توانست موجبات پیروزی اصولیها بر اخباریها را فراهم آورد،[2] اما پس از گذشت چندین سال از آن زمان، تفکر و آرای اخباری به‌طور خفیف در گونه‌هایی دیگر در حال شکل‌گیری است. گروههای زیر را می‌توان از این دسته محسوب کرد:

۱. قائلان به اجتهاد بر اساس منابع و پایه‌های شناخت به‌گونه‌ای علمی؛

---

۱. اضرابو بعض الرأی ببعض یتولد منه الصّواب، عبدالواحد الآمدی التمیمی، غررالحکم و دررالکلم، بیروت: مؤسسةالاعلمی للمطبوعات، ۱٤۰۷ ق ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۱۵۲.

۲. ر.ک به: سیدجواد اورعی، شیخ انصاری و نجات عقل از مسلخ اخباریگری، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳.

۲. قائلان به اجتهاد براساس ظواهر نصوص به گونهٔ عملی و بدون تفریع و تطبیق، این مورد در واقع اجتهاد به معنی اصطلاحی نیست، بلکه از نظر لغوی اجتهاد و از نظر اصطلاحی اخباری‌گری است؛

۳. قائلان به‌کارگیری اجتهاد در منابع شناخت، هم در مرحلهٔ تئوری و هم در مقام عمل و فتوی، ولی بدون سنجیدن ابعاد قضایا و بررسی ملاکات احکام و عناوینی که بالذات در بستر زمان موضوعات احکام‌اند و نیز بدون بررسی ویژگیهای درونی و بیرونی موضوعات که در طول زمان متحول‌اند که در نتیجه احکام آنها نیز متحول می‌شود.[1]

«گروه سوم، هرچند در مقام نظر و تئوری، اصولی و قائل به اجتهاد هستند، اما در مقام عمل و فتوا اخباری هستند و فتواهایی می‌دهند سراسر احتیاط‌آمیز و منع‌گرا و حتی برخی فقها مدعی شده‌اند که فتاوای این گروه از مجتهدان اصولی، از فتاوای اخباریها نیز به مراتب خطرناک‌تر و زیان‌بارتر است.»[2]

آنچه باعث شده است اجتهاد نوع اول، دوم و سوم، رنگ و بوی اخباری‌گری بگیرد، اگر تأثیرات اخباری‌گری هم نباشد، دراین‌صورت می‌توانیم بگوییم دور بودن از حکومت چنین اجتهاداتی را شکل داده است.[3]

همان گونه که ملاحظه می‌شود برخی از محققان معتقدند که دوری از حکومت علت اصلی گرایش فقها به مسلک اخباری‌گری است. از این منظر پیروزی انقلاب اسلامی یک نقطه عطف به حساب می‌آید چرا که زمینه حضور فقه را در عرصه سیاست هموار ساخت. دکتر منصور میراحمدی نیز به این سخن معروف اشاره می‌کند

---

۱. لک‌زایی، نجف، «روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۱، ص ۶۰.

۲. محمدابراهیم جناتی، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۲، صص ۴۱۷-۴۲۲.

۳. نجف لک‌زایی، «روش‌شناسی فقه شیعه»، پیشین، ص ۶۲.

که برخی از فقهای اصولی در عمل کاملاً اخباری هستند.[1] بنابراین، نمی‌توان خطر بازگشت به اخباری‌گری را محدود به فقه سنتی یا فقهای پیشین دانست.

این در حالی است که مکتب اصولی شیعه از دیرباز به مکتبی عقل‌گرا شهرت داشته است. مختصات عقل‌گرای مکتب اصولی شیعه را به‌راحتی می‌توان از خلال مباحث مطروحهٔ بزرگانی چون آخوند خراسانی، وحید بهبهانی و شیخ انصاری در مناظره با اخباریون یافت. شیخ انصاری از طرفداران جدی قاعده ملازمهٔ [عقل و شرع] بوده و برای اثبات مدعای خود و نقد سخنان مخالفان، بحث جامعی را مطرح کرده است که ملاحظهٔ آن می‌تواند مفید فایده باشد.[2] لذا به نظر می‌رسد در عصر حاضر با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی، رجوع به اصول عقلانی میراث اصولی شیعه و بلکه توسعهٔ آن بر اساس ملاکهای دینی امری ضروری است.[3]

۸-۱. عدم توجه به عنصر زمان و مکان

حضرت امام خمینی ﷺ و شهید مطهری از جمله فقهایی بودند که در احیای اجتهاد به‌ویژه اجتهاد سیاسی بسیار اثرگذار بودند و بر عنصر زمان و مکان بسیار تأکید می‌ورزیدند. آنها توجه به این اصل را عامل موفقیت تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان و اجتماع می‌دانستند؛[4] درحالی که در جامعهٔ امروز بعضاً توجه چندانی به فراگیری و گسترش مقدمات مورد اشارهٔ حضرت امام خمینی ﷺ یا شهید مطهری نمی‌گردد. اگر

---

۱. منصور میراحمدی، «مقایسهٔ ویژگیهای معرفت‌شناختی شیعه و سنّی»، مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق ﷺ شمارهٔ گزارش ۲۴-۲-۸۴، ۱۳۸۴ ص۲۹.

۲. ر.ک به: علی ربانی گلپایگانی، ملازمهٔ حکم عقل و شرع از دیدگاه شیخ انصاری، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳، ص۵.

۳. ر.ک به: سید محسن آل غفور، «عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۱۴.

۴. منصور، میراحمدی، «فهم اجتهادی شریعت در زندگی سیاسی»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۸، ص۱۰۳.

فقهای جامع‌الشرایط شخصاً این ویژگیها را (ویژگیهایی که حضرت امام خمینی رحمه‌الله برای یک مجتهد برمی‌شمارد مانند آشنایی با الفبای حکومت، تدبیر یک جامعهٔ بزرگ اسلامی، آشنایی با مصالح نظام و ... که در مبحث راهکارهای اصلاح و تقوات فقه سیاسی به‌طور مفصل به آن خواهیم پرداخت) داشتند، می‌توانند از آثار و تبعات مثبت آن برخوردار گردند؛ مانند ویژگیهای شخصیتی افرادی نظیر شیخ انصاری،[1] میرزای شیرازی، میرزای نائینی، آیت‌الله مدرس، شیخ فضل‌الله نوری و حضرت امام خمینی رحمه‌الله؛ اما فقها و مجتهدانی که از این ویژگیها برخوردار نباشد، مورد سؤال قرار نمی‌گیرند و یا اصلاً احساس نیاز به فراگیری مقدمات مذکور نمی‌کنند، در صورتی که می‌بایست حوزه‌های علمیه در جهت آموزش این علوم و مقدمات آن ساختار آموزشی‌ای را طراحی و تدوین کنند که هر فقیه و مجتهد جامع‌الشرایطی به فراگیری آنها ملزم باشد.

۹-۱. کم‌توجهی به اصل موضوع‌شناسی

یکی دیگر از آفتهای فقه سیاسی امروز، عدم توجه به اصل موضوع‌شناسی است برخی از افراد اظهار می‌دارند «موضوع‌شناسی وظیفهٔ فقیه نیست، و این یک اصل در فقه است»، درحالی که در زمان حاضر و با پیچیده شدن مسائل مختلف نمی‌توان این سخن را پذیرفت. البته رجوع برخی از مراجع به کارشناسان و استفاده از آنها یکی از علائم احساس نیاز به امر موضوع‌شناسی است، اما به نظر می‌رسد این اقدام کافی نباشد؛ زیرا امروزه با تشکیل حکومت اسلامی، فقها و مجتهدان سیاسی می‌بایست در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مانند: امور مربوط به جامعه، دولت، مدرنیته، قانون، مصلحت، قدرت، مشروعیت، علوم تجربی، حقوق، جنسیت، فرد، محیط زیست، آزادی، عدالت، مطبوعات، رسانه، روابط بین‌الملل، افکار عمومی، توسعه،

---

۱. علی‌ابوالحسنی، تراز سیاست، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳، ص۲۱۶./ طاهر شمس، شیخ اعظم انصاری (مؤسس، محقق، مجتهد)، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳، ص۱۷.

مالکیت معنوی، انتخابات، عرف، نظارت، روابط بین‌الملل و[1]... اظهارنظر کنند و همان‌گونه که اهل علم می‌دانند در زمینهٔ علوم انسانی به‌راحتی نمی‌توان نظر واحدی را درخصوص مسائل و پدیده‌ها یافت. از سوی دیگر، مکتبها و مسلکهای روشی، علمی، فرهنگی و سیاسی مختلفی وجود دارند که نظریات و مواضع متفاوتی را در موارد گوناگون اتخاذ می‌کنند؛ بنابراین، گزینش کارشناس یا کارشناسان نمی‌تواند راه‌حلّی مفید و راهگشا در این زمینه باشد، بلکه آگاهی و اطلاع مجتهد از موضوعات مختلف و با وسعت دید و نگرش اسلامی که دارد، می‌تواند در دادن فتاوای جامع‌نگر مفید فایده باشد.

۱۰-۱. حصرگرایی روش‌شناختی

حصرگرایی روش‌شناختی[2] به معنی محصور نمودن توجه به دانش خاص و غفلت از دیگر علوم و روی‌آوردها در تحلیل مسائل، آفاتی به همراه دارد که به آنها به اختصار اشاره می‌کنیم:

الف) تحویلی‌نگری: ارجاع یک پدیدار به امری فروتر از آن و گرفتن وجهی از شیء به جای کنه و حقیقت آن؛ برای نمونه جمود ورزیدن فقیه به ظواهر کتاب و سنت و چشم فرو بستن از مبانی و آموزه‌های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی اسلام، او را به موضع‌گیریهای ناهمگون و ناهمخوان با واقعیت جامعهٔ اسلامی می‌کشاند.

ب) پیدایش برداشتهای مثله‌ای از دین و پدیدارهای دینی و این رهیافت که دین چیزی جز اخلاق یا فقه و یا جز ایدئولوژی و ... چیز دیگری نیست، همه از آثار حصرگرایی است.[3]

در حال حاضر استفادهٔ فقه سیاسی از فقه اقتصادی و یا فلسفهٔ فقه که به اهداف فقه می‌پردازد از ضروریات کارآمدی فقه سیاسی به‌شمار می‌رود؛ اما درصد محدودی از

---

۱. نجف لک‌زایی، فقه سیاسی در ایران؛ کاستیها و بایستیها، پیشین، ص ۲۱۱.

2. Methodological Exclusionism

۳. علی‌اکبر کلانتری، «اجتهاد فرارشته‌ای»، ماهنامهٔ فقه، شمارهٔ ۳۹، ص۱۹۸.

فتاوای سیاسی هستند که با توجه به جوانب اقتصادی، فلسفه و اهداف فقه، ابعاد اجتماعی و یا اخلاقی صادر شده‌اند. بنابراین، آفت حصرگرایی می‌تواند از جمله آفاتی باشد که امروزه فقه سیاسی را تهدید می‌کند.

۲. آسیبهای فردی ـ شخصیتی

۱-۲. ضعف جرئت علمی

یکی از علل دوری فقه سیاسی از مسائل روز و مستحدثه، احتیاط بیش از اندازهٔ فقها بوده است. این افراد اغلب از آن خوف دارند که حکم صادره از سوی آنها مطابق با حکم شریعت نباشد. برای مثال درخصوص ترویج «سبق و رمایه» برخی همچنان بر دلالت آن بر مسابقهٔ اسب‌دوانی و تیراندازی اصرار می‌ورزند و حاضر به توسعهٔ مفهومی (تفریع مفهومی) آن نیستند. با وقوع انقلاب اسلامی، گام مهمی در زمینهٔ شکوفایی فقه سیاسی شیعه برداشته شد، اما به نظر می‌رسد در جهت تمهید مبانی و قواعد فکری و معرفتی لازم، تلاشهای بیشتری باید صورت بگیرد تا از این طریق عقلانیت فقه سیاسی بیش از پیش تقویت و عملیاتی گردد. عقلانیت فقه سیاسی، یعنی راه احیاگران فقه سیاسی معاصر شیعه (فقهایی چون امام خمینی ﷺ) باید متناسب با امروز و حوادث واقعهٔ آن، تداوم و گسترش یابد، تا اسلام متهم به عجز در ادارهٔ جهان نگردد.[1] حضرت امام خمینی ﷺ دراین‌باره می‌فرمایند:

> «شما درعین‌حال که باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد، و خدا آن روز را نیاورد، باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خم اقتصادی، نظامی و سیاسی، متهم به عدم قدرت ادارهٔ جهان نگردد».[2]

---

۱. نجف لک‌زایی، فقه سیاسی در ایران؛ کاستیها و بایستیها، پیشین، ص ۲۲۰.

۲. روح‌الله موسوی خمینی، پیشین، ج ۲۱، ص ۹۸.

۲-۲. اجتهاد تقلیدی

همواره روش اجتهاد، روشی اساسی و مهم در مکتب اصولی بوده است، به‌طوری‌که ویژگی و خصیصهٔ اصلی این مکتب به شمار می‌رفته است؛ اما در سالهای اخیر، اجتهاد در مکتب اصولی با چالشهای فراوانی روبه‌رو شده است. علاوه بر آنکه دایره و قلمرو شمولیت آن را به احکام محدود کرده‌اند و از آن نیز به احکام فردی و عبادی تقلیل یافته، اجتهاد امری تقلیدی نیز شده است. اجتهاد محدودی که بعضاً صورت می‌گیرد، تقلید شاگرد از استاد است، به همین علت است که عرصه‌های فقه اجتماعی و سیاسی توسعه نمی‌یابند و یا بسیاری از پرسشها و سؤالات آنها بی‌پاسخ می‌مانند.

حضرت امام خمینی در این خصوص اجتهاد در موضوعات سیاسی را ضروری دانسته و می‌فرمایند: «برای مردم و جوانان و حتی عوام هم قابل قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید: من در مسائل سیاسی اظهارنظر نمی‌کنم»[1]

در فقه نیز، فقه سیاسیات و اجتماعیات ـ که مورد ابتلای مردم و میدان اصلی ظهور مسائل مستحدث و نیازمند اجتهاد و ابداع است ـ متروک مانده است. در فقه فردی نیز راه طی شده پیموده می‌شود؛ و این همان انعطال و انسداد اجتهاد است.[2]

۳-۲. اجتهاد در حوادث سابقه

آسیب مذکور تا اندازه‌ای به آسیب اجتهاد تقلیدی شباهت دارد، اما از جهتی نیز متفاوت است و آن اینکه در صورت اول، اجتهاد، اقدامی تقلیدی است؛ اما در نوع دوم، آسیب اجتهاد به علت تقلیدی بودن آن نیست، بلکه به علت معطوف بودن به امور سابقه است. به عبارت دیگر ممکن است اجتهاد صورت گرفته باشد، اما از آن نظر که به امور سابقه می‌پردازد، در جهت کارآمدی فقه سیاسی نمی‌تواند تأثیرگذار باشد. اجتهادی از تمام ابعاد، اجتهاد صحیح خوانده می‌شود که حوادث واقعه را مورد نظر

---

۱. همان.

۲. علی اکبر رشاد، پیشین، ص۵۹.

قرار دهد. حضرت امام خمینی ﷺ دراین‌خصوص به تفسیر «حوادث واقعه» می‌پردازند که توجه به آن می‌تواند راهگشا باشد:

«حوادث واقعه چه چیز است؟ حادثه‌ها همین حوادث سیاسی است. حالا احکام جزء «حوادث» نیست. «و اما الحوادث‌الواقعه» رجوع کنید به فقها، حوادث همین سیاستهاست. این «حادثه‌ها» عبارت از اینهایی است که که برای ملتها پیش می‌آید. این است که باید مراجعه کنید به کسان دیگری که در رأس مثلاً هستند. و الا مسئله گفتن و احکام شرعی جزء حوادث نیست. یک چیزهایی است که بوده است».[1]

از همین دیدگاه است که برخی از مجتهدان اصولی، حتی عمل برخی از عالمان اصولی را نیز مورد انتقاد قرار داده‌اند و مدعی شده‌اند که فتوا و عمل این عالمان با عالمان اخباری تفاوتی ندارد؛ چون اجتهادشان در حوادث واقعه نیست، بلکه تمام تلاششان اجتهاد در حوادث سابقه است، درحالی‌که این مسائل تخصصاً از قلمرو اجتهاد خارج می‌باشد.

۳. آسیبهای متنی ـ محتوایی

نوع سوم آسیبهای روشی فقه سیاسی به متون و محتوای فقه سیاسی بازمی‌گردد. البته همان گونه که پیش از این ذکر شد، تقسیم‌بندیهای مذکور بعضاً با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و یا قرابت معنایی یا مفهومی فراوانی به یکدیگر دارند، اما از نظر تسهیل فهم آنها با اندکی تسامح آسیبهای احصاشده در قالب حاضر طبقه‌بندی شده‌اند. آسیبهای نوع سوم عمدتاً به کاستیها و نواقص نشأت‌گرفته از متون و یا محتوای فقه سیاسی، مربوط می‌شوند. در مبحث حاضر به برخی از این آسیبها اشاره می‌کنیم.

---

۱. روح‌الله موسوی خمینی ﷺ، پیشین، ج۸، ص۱۸۶.

۱-۳. عدم تحدید مفهومی و کمّی مفاهیم فقه سیاسی

به نظر می‌رسد برخی از مفاهیم فقه سیاسی از نظر مفهومی مبهم‌اند و به اصطلاح «تحدید مفهومی» نشده‌اند و یا اینکه به‌صورت کمّی (در مواردی که ضرورت دارد) ارائه نشده‌اند. مانند تعبیر «مصلحت»، «عسر و حرج» و «ضرر و ضرار». در همهٔ این تعابیر، ظاهراً به معنای عرفی و لغوی اکتفا شده است. وقتی که می‌گوییم «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» معنای لغوی ضرر و ضرار به ذهن می‌آید؛ اما ضرورت دارد در این قبیل موارد تحدید مفهومی و معنایی دقیق صورت بگیرد و معنای دقیق تعابیری چون «ضرر و ضرار» و «عسر و حرج» مشخص گردد و حتی در مواردی، یک نوع کمّی کردن بعضی از مفاهیم کیفی انجام گیرد. به نظر می‌رسد در مورد این مفاهیم، این‌گونه کارها کمتر انجام شده است.[1]

با توجه به تشکیل حکومت اسلامی و نیاز فراوان به احکام شرعی و اصول و قواعد دینی در بسیاری از موضوعات سیاسی، به نظر می‌رسد رفع آسیب فوق بسیار جدی و مهم باشد؛ زیرا اولاً ارایه احکام و اجتهادات در موضوعات و مسائل سیاسی آن هم مسائل سیاسی مستحدثه، تبدیل به یک نیاز اجتماعی شده است. از سوی دیگر، اصول موجود و یا فتاوای حاضر از نظر مفهومی، تحدید و تعریف جامع‌تر و مفصل‌تری را می‌طلبند تا از این طریق با شرایط معاصر انطباق حاصل آید. برای مثال حدود و ثغور «مصلحت»، با توجه به اهمیت و کاربردی که اصل مذکور در حکومت اسلامی دارد، باید بسط یابد.

۲-۳. عدم بازنگری در ابواب فقه سیاسی

غالب ابواب سیاست، درخصوص مواردی است که در عصر حاضر کمتر مصداق عینی دارند. برای مثال احکامی که درخصوص جلوگیری از انتقامهای بی‌حد و حساب

---

۱. مصطفی ملکیان، **گفتگوهای فلسفهٔ فقه**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص۲۹.

قبیله‌ای وجود دارد، امروزه دیگر چندان مبتلا به جامعه معاصر نیست، بلکه موضوعات جدیدی مطرح گردیده است که نیازمند اجتهاد پویا است. ابواب گذشته درخصوص مسائل مبتلا به جامعهٔ اسلامی معاصر، امر و نهی‌های مورد نیاز را کمتر بیان می‌کند. حتی می‌توان گفت درخصوص برخی از موضوعات مستحدثه، حکم معینی در این ابواب وجود ندارد، بلکه خطوط کلی موضوعات مشخص گردیده و بر این اساس، مجتهدان می‌بایست احکام لازم را استنباط کنند.

امروز جامعه اسلامی قوانین جزایی را لازم دارد که بتواند با آن، سازمان اجتماعی و سیاسی عادلانه‌ای تأسیس کند. ابواب مورد نظر، ناظر به این موارد نیستند و در ارتباط با این مسئله‌ها دلالت چندان صریحی ندارند. مجدداً تأکید می‌شود مدعا این است که در عصر حاضر اگر از اصطلاح مرحوم محمدباقر صدر استفاده کنیم، همهٔ این موارد جزء منطقةالفراغ است؛ اما مجموع آن ابواب، یک جهت‌گیری کلی را در اعمال و اقدامهای پیامبر اسلامﷺ نشان می‌دهند و به آن جهت‌گیری دلالت می‌کنند؛ دلالتی حقیقی و زبان‌شناسانه. آن جهت‌گیری عبارت از دعوت آن حضرت به «عدالت و رحمت» است. بررسی آن ابواب، به وضوح به این موضوع دلالت می‌کند که پیامبر اکرمﷺ از طریق محدود کردن مثلاً انتقام‌کشیها و خون‌ریزیها برای تحقق عدالت و رحمت در میان مردم می‌کوشیده است و نیز با عمل به بیعت و تأکید «شورای موجود» در آن عصر ـ که مصداقهای عدالت سیاسی در آن زمان بوده است ـ این پیام را رسانده است که روابط سیاسی و حکومتی باید بر مبنای عدالت استوار باشد.[1]

۳-۳. عدم توسعه قواعد و ضوابط متعارف اصول فقه

عدم توسعه قواعد و ضوابط محدود، و غفلت از مباحث ضروری معاصر، نقص دیگر اصول فقه متعارف است. اصول فقه نیازمند توسعهٔ اصول و قواعد استنباط، به‌ویژه برای اجتهاد در اجتماعیات و سیاسیات است. برای مثال در اصول فقه کنونی، سهم

---

۱. محمد، مجتهدشبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹، ص۱۷۴.

مربوط به کتاب به‌عنوان مهم‌ترین مدرک استنباط و نیز مباحث راجع به عقل - با توجه به نقش تعیین‌کننده‌ای که در فن اجتهاد و فهم دین دارد - می‌تواند - و باید - توسعه و تعمیق یابد تا ظرفیت‌های فقه سیاسی شیعه متناسب با جهان معاصر تجلی یابد.

به نظر می‌رسد با توجه به نیاز جامعه و حکومت اسلامی به پاسخهای شرعی در موضوعات مختلف، می‌بایست قواعد و ضوابط اصول فقه به تناسب آنها گسترش یابد و از منابعی چون عقل، کتاب، سنت عملی پیامبر ﷺ و معصومین علیهم السلام استفادهٔ بیشتری صورت گیرد.

۴-۳. عدم نقد کارشناسانه متون گذشته

یکی دیگر از آسیبهایی که فقه سیاسی را تهدید می‌کند عدم مواجهه انتقادی با متون اصولی و فقهی است. با این کار، باب انتقاد و نقدورزی مسدود می‌شود و به تبع آن، نواقص و مشکلات متون مشخص نمی‌شود؛ بنابراین، باید زمینه‌ای فراهم گردد تا محققان و نقادان دلسوز و کارشناسان، متون مذکور را در معرض نقد و ارزیابی قرار دهند تا با اصلاح و تحول آنها راه رشد و ترقی اصول فقه و به‌طور عام‌تر فقه سیاسی گشوده شود. اینکه متون از نقد کارشناسان دلسوز دور باشند، هیچ‌گاه نشان از ترقی و تکامل علمی نخواهد بود، بلکه همان‌گونه که در سطور پیشین اشاره شد، علم فقه با تحولات عمیق بزرگانی نظیر شیخ انصاری و آخوند خراسانی راه اعتلای خود را در پیش گرفت.

بایستگیهای روشی فقه سیاسی شیعه

در این بخش تلاش شده است تا بایستگیها و راهکارهای روشی فقه سیاسی از حیث اصول اصلی فقه سیاسی شیعه مورد ارزیابی قرار گیرد.

برای نمونه ارزیابی بایستگیهای اجتهاد و یا اصل توجه به عنصر زمان و مکان از مواردی است که در این مبحث به آن پرداخته خواهد شد. برخی از بایستگیهای ذکرشده، راهکارهایی برای رفع کاستیهایی است که در بخش اول بدانها اشاره شد و

برخی نیز به‌طور مستقلاً بیان شده‌اند.

۱. بایستگیهای محتوایی

۱-۱. احیای اجتهاد

اصل اجتهاد، یکی از پایه‌های اصلی فقه سیاسی شیعه است و جایگاهی اساسی در مکتب اصولی دارد.[۱] در صورت احیای اجتهاد صحیح، بسیاری از موانع و نواقص فقه سیاسی رفع می‌گردد؛ زیرا با اجتهاد است که می‌توان در جهت جاودانگی و خاتمیت دین اسلام گام برداشت. به علت اهمیت فراوان این اصل، توجه بیشتری بدان می‌کنیم و معنا و مبنای آن را روشن می‌سازیم و کارکردهای آن را ذکر می‌نماییم و سپس بایستگیهای آن را در عرصهٔ فقه سیاسی برمی‌شماریم.

اجتهاد کارآمد و فقه روزآمد عبارت است از: فهم خردمندانهٔ متون دینی در بستر شرایط زمانی و مکانی؛ به تعبیر دیگر، تفقه یعنی «فهم وحی و سنت» به علاوه «خردورزی» به اضافهٔ «زمان‌آگاهی». آنگاه که نصوص دینی به ساحت خرد و زمان‌آگاهی عرضه شود، اجتهاد روی می‌دهد؛ زیرا آنگاه که عقل پا به عرصهٔ دین‌فهمی می‌نهد، کارآمدی دین تضمین می‌شود و وقتی زمان‌آگاهی وارد فهم دین می‌شود، روزآمدی آموزه‌های دینی تأمین می‌گردد. اصولاً اگر خردورزی و زمان‌آگاهی را در مقام فهم و تطبیق دین لحاظ نکنیم، اجتهاد و تفقه معنا نخواهد داشت، و حذف این دو عنصر در مقام فهم دین، برابر است با تحجر و تجمد؛ تحمیل این دو عنصر بر متن دینی نیز برابر است با التقاط و تجدد.[۲]

بر این اساس، اجتهاد چهار کارکرد اساسی می‌یابد که عبارت‌اند از: الف) استخراج و انسجام معرفت دینی: به معنای استنباط گزاره‌ها (عقاید)، آموزه‌های بایستی (احکام)

---

۱. محمدصادق الجعفری، تاریخ الفقه و الاجتهاد من وجهة النظر الشیعه، قم: کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳، ص۵.

۲. علی‌اکبر رشاد، پیشین، ص۵۳.

و آموزه‌های ارزشی (اخلاق) و سازمان‌دهی این سه حوزه؛ این در حالی است که در دنیای امروز، فقه از اخلاق و عقاید جدا گشته است و هر کدام مسیر خود را می‌پیماید، ضرورت دارد که اجتهاد سیاسی برای دستیابی به این کارکرد، با عرصهٔ اخلاق و عقاید و به‌طور کلی اهداف دین (یا مقاصدالشریعه) ارتباطی تنگاتنگ بیابد. به همین علت تدوین فلسفهٔ فقه سیاسی می‌تواند در این کارکرد تأثیرگذار باشد. ب) تصحیح و تنقیح معرفت دینی: اگر در فهم دینی و یا در عرصهٔ فقه سیاسی خطایی رخ داده باشد، با منطق اجتهاد می‌توان صواب و خطا را از هم باز شناخت. ج) تعمیم و توسعهٔ معارف دین: کشف زوایای نامکشوف، بسط معارف دین، آرای جدید، نظریه‌های نوظهور و بالندگی و گستردگی دین با اجتهاد میسر می‌گردد. به عبارت دیگر، اجتهاد توجیه‌گر خاتمیت است. د) تطبیق و نوآمدسازی دین: انطباق احکام و اخلاق دینی بر شرایط متغییر حیات آدمی، به عهدهٔ اجتهاد است.

بر اساس مقدمات فوق، بایسته‌های اجتهاد عبارت است از:

۱. اجتهاد در اجتهاد: اولین بایستگی اجتهاد، اجتهاد از خود اجتهاد برای اصلاح و احیاست. امروزه اجتهاد نزد برخی از گروهها و یا افراد کارکرد اصلی خود را از دست داده است، زیرا تنها استفاده‌ای که از اجتهاد می‌شود، اجتهاد در حوادث سابقه و موضوعات گذشته است، درحالی‌که اجتهاد با معنای پویایی و نوآوری همراه است. از همین منظر، فردگرایی در اجتهاد از دیگر آسیبهای اجتهاد تلقی می‌شود، درحالی‌که اجتهاد توانایی نظام‌سازی و نظام‌پردازی اجتماعی و سیاسی را داراست و حضرت امام خمینی ﷺ از همین منظر به تشکیل حکومت اسلامی بر پایهٔ فقه سیاسی شیعه اقدام کردند.

از آنجایی که اجتهاد مذکور، کارکرد اساسی خود را دیگر از دست داده است و نمی‌تواند پاسخ‌گوی تمام مسائل اجتماعی و سیاسی جامعه باشد، ضرورت دارد اصل اجتهاد نیز مورد اجتهاد قرار بگیرد. بر این اساس، می‌توان روشهای استنباط احکام درخصوص مسائل اجتماعی و سیاسی اجتهاد را مورد بازبینی قرار داد. می‌توان گفت

بزرگانی نظیر امام خمینی ﷺ، شهید مطهری و شهید سید محمدباقر صدر از جمله کسانی بودند که با نقد اجتهاد مصطلح و متعارف، این باب را گشودند، و این مسیر همچنان باید استمرار یابد.

۲. توسعهٔ دایرهٔ اجتهاد: تاریخ فقه گواه است که مفهوم و عمل اجتهاد به‌طور تدریجی، در مقاطع مختلف، دگرگون شده و فقه مفهوماً و مصداقاً در برخی مقاطع، متحول گشته و قلمرو آن جا به جا شده است. کما این که در گذشته، فقه (فقه اکبر)، شامل کلام و حوزه‌های بینشی دین هم می‌شد، اما هم‌اکنون فقه برای برخی از افراد و یا گروهها عملاً علمی است که به قلمرو افعال مکلّفان می‌پردازد و معلوم نیست از کجای واژه و ادلهٔ اجتهاد این حصر برمی‌آید؟ بسط کاربرد اجتهاد و مفهوم فقاهت، توجه افزون‌تر به منبع عقل در اجتهاد، موجب دقیق‌تر و حقیقی‌تر شدن معنای اجتهاد و تفقه می‌شود. توسعه در منابع (مدارک)، اصول، ضوابط و قواعد استنباط دینی، چنان‌که امام خمینی ﷺ نشان‌داده‌اند، امری ممکن و ضروری است.

یکی از انتقاداتی که وجود داشته این بوده است که فقه، فردی است و قدرت ادارهٔ حکومت و جامعهٔ اسلامی را ندارد یا اینکه برخی از احکام آن، عادلانه و اخلاقی نیست. اگر دایرهٔ اجتهاد سیاسی چنان‌که امام خمینی ﷺ بیان داشتند، متحول شود، و منابع استنباط آن نیز توسیع یابد، فقه سیاسی می‌تواند ادارهٔ جامعهٔ اسلامی را بر عهده بگیرد و همچنان که گفته شد، رسالت اصلی فقه به‌طور کلی و فقه سیاسی به‌طور خاص ادارهٔ حکومت و جامعهٔ اسلامی است.

۳. اجتهاد گروهی: یکی دیگر از بایسته‌های عرصهٔ اجتهاد و اجتهاد سیاسی، اجتهاد گروهی است.

امروزه نه تنها ضرورت دارد که فقهای سیاسی به اصل موضوع‌شناسی توجه بیشتری مصروف دارند، بلکه با گسترش علوم و توسعهٔ موضوعات فراوان اجتماعی و سیاسی، ضرورت دارد فقهای سیاسی به‌صورت گروهی و با همفکری به اجتهاد در

موضوعات سیاسی و اجتماعی بپردازند. به‌نظر می‌رسد استمرار روش فردی گذشته نمی‌تواند در پاره‌ای از موضوعات پاسخ‌گوی حجم وسیعی از پرسشهای سیاسی و اجتماعی جامعهٔ امروزی باشد و فراتر از آن، باید توجه داشت که نظام‌پردازی برای حکومت اسلامی رسالتی نیست که بتوان به‌صورت فردی و جدا از یکدیگر به سامان‌دهی آن پرداخت.

بر این اساس، مثلاً نظریهٔ شورای فقهی شهید مطهری نیز در این زمینه کارآمد ارزیابی می‌گردد. وی پس از ذکر مقدماتی درخصوص ضرورت و مزایای این طرح بیان می‌دارد:

«اگر شورای علمی در فقاهت پیدا شود و اصل تبادل نظر به‌طور کامل جامهٔ عمل بپوشد، گذشته از ترقی و تکاملی که در فقه پیدا می‌شود، بسیاری از اختلاف فتواها از بین می‌رود».[۱]

۲-۱. توجه به عنصر زمان و مکان

درخصوص تأکید بر اصل توجه به عنصر زمان و مکان حضرت امام خمینی ﷺ نقش کلیدی داشتند و در ترویج آن، همت گماشتند. این حرکت لازم است تا از سوی حوزه‌های علمیه و فقها به‌طوری که امام خمینی ﷺ مدّ نظر داشتند، پیگیری گردد. حضرت امام خمینی ﷺ دراین‌باره می‌فرمایند:

> «اما در مورد دروس تحصیل و تحقیق حوزه‌ها اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است؛ ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست و زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهاد است. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله ممکن است در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد

---

۱. مرتضی، مطهری، ده‌گفتار، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم، ۱۳۷۸، ص۱۲۷.

یک نظام، حکم جدیدی پیدا کند. بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد و مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد. هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم وجود اصول محکم فقه را در عمل فرد و در جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم. روحانیت تا در همهٔ مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای ادارهٔ جامعه کافی نیست».[1]

۳-۱. توجه به متقضیات عصر شارع و عصر حاضر

به نظر امام خمینی زمان و مکان دو عامل تعیین‌کننده در اجتهاد است.

به یک معنا زمان و مکان به معنی دوره‌ای خاص از یک جامعه و محیط، مثلاً شهر، روستا یا عصر ماشین، عصر فئودالیته است، زمان و مکان به این مفهوم به دو بخش قابل تقسیم است:

الف) زمان و مکان مجتهد و دین‌شناس: خصوصیات و ویژگیهای عصر و محیط مجتهد در اجتهاد تعیین‌کننده است.

ب) ویژگیها و خصوصیات محیط و عصر شارع که توجه به آن در اجتهاد مجتهد و دین‌شناس تأثیری شگرف دارد.

طبعاً زمان و مکان به مفهوم اخیر مراد امام خمینی بوده است،[2] اما ممکن است هر دو بخش آن، مورد نظر ایشان باشد. مفهوم اول «زمان و مکان» خود به دو مفهوم قابل تقسیم است:

---

۱. نامهٔ امام خمینی در تاریخ ۱۳۶۷/۱۲/۳۰، نشریهٔ پاسدار اسلام، فروردین ۱۳۶۸، شمارهٔ ۸۸.

۲. حسن مینی، اجتهاد در بستر تغییرات زمان و مکان، تهران: انتشارات آوای نور، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲.

الف) یکی آنکه به‌طور اتوماتیک و طبیعی فتوای مجتهد و رأی دین‌شناسان متأثر از خصوصیات و ویژگیهای عصر و دورهٔ خودشان است.

ب) دوم آنکه دین‌شناس و مجتهد باید به ویژگیهای دوره و عصر محیط خود توجه کند تا در دین‌شناسی و حکم دینی خود دچار رکود نشود و حکم دینی او قابلیت اجرا یابد. اگر به آن توجه نکند به چنین قابلیتی دسترسی پیدا نخواهد کرد. این معنا و مفهوم از تأثیر زمان و مکان مورد بحث است، فقیه سیاسی می‌باید شرایط و ویژگیهای عصر و محیط خود را به خوبی بشناسد و بر اساس آن، احکام دینی را استنباط و استخراج کند. توجه به عنصرهای زمان و مکان در فقه سیاسی و فقهی که متعهد به ادارهٔ حکومت است، بسیار حائز اهمیت است.

۴-۱. ضرورت موضوع‌شناسی

یکی دیگر از نتایجی که از اصل توجه به عنصر زمان و مکان استفاده می‌گردد، اصل موضوع‌شناسی مجتهد و فقیه است؛ زیرا تا مجتهد سیاسی موضوع شناسی نکند و شناخت درستی از موضوعات پیرامونی خود نداشته باشد نمی‌تواند مقتضیات زمان و مکان را تشخیص دهد. فهم پرسشهای ناشی از شرایط جدید، برخی ضرورت‌ها را بر ما تحمیل می‌کند. اصولاً نمی‌شود بی‌آنکه پرسشی خطور کند، پاسخی خلق شود. مگر ممکن است بی‌آنکه موضوع شناخته شود، حکمی برآن صادر کرد؟ موضوعات به سه دستهٔ «شرعی»، «عرفی» و «علمی» قابل تقسیم است؛ موضوعات عرفیه تابع تشخیص عرف است و اما موضوعات شرعیه و همچنین موضوعات علمی را، باید مجتهد فرا گیرد.

از نظر امام خمینی ﵀ فهم صحیح شریعت، فهمی است که علاوه بر به‌کارگیری روش سنتی و قواعد اصول فقه، به مقتضیات زمان و مکان نیز توجه نماید. در نتیجه اجتهاد صحیح از دیدگاه ایشان اجتهادی است که به این مقتضیات توجه داشته باشد. بنابراین، مجتهد واقعی کسی است که دارای شاخص‌های زیر باشد:

الف) شناخت زمان و مکان و به عبارت دیگر آشنایی با روابط پیچیدهٔ اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی که الزاماً به شناخت موضوعات جدید کمک می‌کند.

ب) آشنایی با الفبای حکومت، زیرکی و هوش و فراست و هدایت و تدبیر یک جامعهٔ بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی.

ج) شناخت درست جامعه.

د) آشنایی با مصالح نظام، افراد و جامعه.

هـ) آشنایی با چگونگی برخورد با حیله‌ها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان.

ز) داشتن بصیرت و دید اقتصادی.

ح) شناخت سیاست‌ها و سیاسیون و فرمولهای دیکته شدهٔ آنها.

ی) شناخت موقعیت و نقاط قوت و ضعف نظامهای سرمایه‌داری جهان.[1]

مواردی که امام خمینی ﷺ به آنها اشاره کرده‌اند، از مقدمات ضروری است که می‌بایست فقهای سیاسی آنها را فرا گیرند. به جرئت می‌توان گفت احکام و فتاوای اجتماعی و سیاسی‌ای که بدون توجه به این اصول و مؤلفه‌ها صادر می‌شوند، کارآمد نخواهند بود و جامعهٔ اسلامی نمی‌تواند بر اساس آنها اداره شود.

۵-۱. اجتهاد در موضوع‌شناسی

پس از آنکه ضرورت موضوع‌شناسی را توسط فقیه و مجتهد پذیرفتیم، باید به این نکته نیز توجه نماییم که در عصر حاضر با پیچیدگیها و موضوعات فراوانی که در عرصهٔ عرف و علوم اجتماعی و انسانی وجود دارد، یک فرد به تنهایی نمی‌تواند تمام موضوعات عرفی و علمی را به‌دست آورد. بر این اساس می‌توان گفت که اصل موضوع‌شناسی نیز نیاز به «اجتهاد» ـ به معنای عام ـ دارد. اجتهاد در موضوع‌شناسی می‌تواند با «تخصصی شدن فقه»، «شورای فقهی» و موارد دیگری از این قبیل ـ که در سطور بعد به آنها خواهیم پرداخت ـ تحقق یابد.

۶-۱. تخصصی شدن فقه

یکی دیگر از پیشنهادهای شهید مطهری که از مرحوم شیخ عبدالکریم یزدی الهام

---

۱. منصور میراحمدی، فهم اجتهادی شریعت در زندگی سیاسی، پیشین، ص۱۰۲.

گرفته بود، تخصصی شدن فقه بود؛ وی دراین‌باره می‌فرماید:

«ایشان (شیخ عبدالکریم یزدی) گفته بودند چه لزومی دارد که مردم در همهٔ مسائل از یک نفر تقلید کنند. بهتر این است که قسمتهای تخصصی در فقه قرار دهند، یعنی هر دسته‌ای بعد از آنکه یک دوره فقه عمومی را دیدند و اطلاع پیدا کردند تخصص خود را در یک قسمت معین قرار دهند و مردم هم در همان قسمت تخصصی از آنها تقلید کنند. مانند عبادات، معاملات، سیاسات و ...».[۱]

شهید مطهری درخصوص ضرورت این امر می‌فرمایند:

«این پیشنهاد بسیار خوبی است، و من اضافه می‌کنم که احتیاج به تقسیم کار در فقه و به‌وجود آمدن رشته‌های تخصصی در فقاهت، از صدسال پیش به این طرف ضرورت پیدا کرده است و در وضع موجود یا باید فقهای این زمان جلوی رشد و تکامل فقه را بگیرند و متوقف سازند و یا به این پیشنهاد تسلیم شوند.».[۲]

۷-۱. نوآوریهای فقهی در چارچوب آرای گذشتگان

آیت‌الله عمید زنجانی پیشنهادهایی ارائه می‌دهد تا در چارچوب آن بتوان به نوآوری در عرصهٔ فقه پرداخت. البته نوآوری‌های مذکور می‌بایست در چارچوب آرای گذشتگان باشد:[۳]

الف) قالب جدید: اندیشه‌های گذشتگان را که از کتاب و سنت استخراج شده، با حفظ هویتشان، در قالبهای نو ارائه دهیم.

---

۱. مرتضی، مطهری، ده گفتار، پیشین، ص۱۲۳.

۲. همان.

۳. عباسعلی عمید زنجانی، «روش‌شناسی در مطالعات فقه سیاسی»، تهران: گزارش سخنرانی، مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳، ص۱۱.

ب) ارائهٔ راهکار تازه: بسیاری از راهکارهای اجرای احکام، بیان نشده است، به‌ویژه در زمینهٔ حکومت و سیاست؛ به تناسب زمان می‌توان در این راستا راهکارهای جدید و مناسبی را ارائه داد.

ج) تفریعات (قبض و بسط):

۱. تفریع موضوعی، توسعهٔ موضوعات: ورود موضوعات جدید و لزوم پاسخ‌گویی اسلام به آنها.

۲. تفریع مفهومی: توسعهٔ مفهومی، رؤیت جدید، تبیین جدید از مقولهٔ قدیمی، مانند نظریهٔ ولایت فقیه که یک اصل ثابتی بود، اما آنچه در قرن ما اتفاق افتاد، رؤیت جدیدی از همان اصل ثابت بود.

د) اولویت‌بندی: رتبه‌بندی و طبقه‌بندی جدید مسائل در تزاحم‌ها و اهمّ و مهّم‌ها [۱]

۸-۱. اجتهاد فرارشته‌ای

پیشنهاد دیگری که درخصوص روشهای استنباط احکام فقهی ارائه شده است، اجتهاد فرارشته‌ای است. عامل موفقیت بزرگانی چون شیخ‌الطائفه، محمد بن حسن طوسی، صدرالمتألهین شیرازی، علامهٔ طباطبایی و شهید مطهری، علاوه بر ویژگیهایی چون انضباط، تقوا، پرکاری و ... ، مطالعات و آگاهیهای گسترده و فرارشته‌ای آنان بوده است.[۲]

اگر روش اجتهادی را به دو نوع اجتهاد درون رشته‌ای و فرارشته‌ای تقسیم کنیم، در تبیین آنها باید بگوییم که آنچه فقیهان براساس آموزش و پژوهشهای انحصاری در زمینه‌های فقه، اصول، حدیث و رجال به استخراج احکام شرعی می‌پردازند، اجتهاد درون‌رشته‌ای نام می‌گیرد. در مقابل تلاشی که فقیه افزون بر دانشهای یادشده براساس کاوشها و مطالعات گستردهٔ دیگری در گسترهٔ علوم مرتبط با دین‌شناختی مانند

---

۱. همان، ص۲۲.

۲. علی‌اکبر کلانتری، پیشین، ص۱۹۶.

روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، تاریخ، حقوق، علوم سیاسی و ... انجام می‌دهد، در جرگهٔ اجتهاد فرارشته‌ای قرار می‌گیرد.

کثرت‌گرایی روش‌شناختی و به تعبیری مطالعهٔ میان‌رشته‌ای به معنای بهره بردن از مبانی متعدد و رهیافتهای گوناگون در یک مسئله است. به عبارت دیگر، در این روش اطلاعات گسترده از علوم مختلف جمع‌آوری می‌شوند و بر اساس یک روش منطقی و مدون، آن اطلاعات را بارور می‌سازند. از مزایای این روش می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: عدم پوچ‌انگاری و مردود دانستن دیدگاهها و رهیافتهای دیگر، دوری از قشری‌گری و بخشی‌نگری، دستیابی به نگرش جامع و حقیقت‌بین مبتنی بر تحلیلهای صحیح علمی.حکیم متأله صدرالدین شیرازی نیز در پایه‌ریزی حکمت متعالیه از این رهیافت (اجتهاد فرارشته‌ای) استفاده کرده است.[1] فقیه دیگری که در این زمینه قدمهای بنیادینی برداشته، آیت‌الله شهید مرتضی مطهری است. وی در موضوعات زیر (به‌طور نمونه) از روش اجتهاد فرارشته‌ای بهره برده است:

الف) ازدواج موقت: بهره‌گیری از نگرش فقهی، جمعیتی، اقتصادی، اخلاقی و روانی.

ب) چند همسری: بهره‌گیری از نگرش فقهی، تاریخی، جغرافیای علمی، تربیتی ـ مردمی، اخلاقی، حقوقی و فلسفی.

ج) پوشش زنان: استفاده از رویکردهای فقهی (قرآنی ـ روایی) اجتماعی، روانی، اقتصادی.

د) مسئلهٔ ارث: استفاده از رویکردهای فقهی، اجتماعی، حقوقی و اقتصادی.

هـ) سهم‌الارث زن: بهره‌گیری از رویکردهای فقهی، روان‌شناسی و اجتماعی.

و) اصالت فرد یا اجتماع: بهره‌گیری از رویکردهای فقهی، حقوقی، فلسفی و سیاسی.

---

۱. محمد خواجوی، دو صدرالدین یا دو اوج شهود و اندیشه در جهان اسلام، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۷، ص۱۴۲.

۲. بایستگیهای معطوف به کارآمدی سیاسی

حضرت امام خمینی رحمه‌الله درخصوص فقه می‌فرمایند:

«حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفهٔ عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهندهٔ جنبهٔ عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان و اجتماع از گهواره تا گور است».[1]

با توجه به تعریف فراگیر فقه توسط حضرت امام خمینی رحمه‌الله، تکلیف فقه سیاسی بسیار سخت‌تر و مشکل‌تر خواهد بود. بنابراین، فقه سیاسی برای انجام وظیفهٔ خطیر خود، یعنی ادارهٔ جامعه و انسان بر اساس دین، می‌بایست راهکارها و فرایندهایی را در پیش بگیرد تا از عهدهٔ آن برآید. بر این اساس، بایستگیهایی که برای کارآمدی فقه سیاسی به نظر می‌رسند به شرح زیر است:

۱-۲. ارائهٔ الگوی کارآمد و کامل

از دیدگاه امام‌خمینی رحمه‌الله، هدف و محصول فقه سیاسی، ارائهٔ پاسخهای دین برای حل معضلات سیاسی در عرصهٔ حیات جمعی است. بر اساس این هدف، پاسخ‌گویی فقه سیاسی لزوماً به معنای ارائهٔ حکم نیست؛ بلکه مراد، ارائهٔ الگوهای دینی است و منظور از الگوهای دینی، مجموعهٔ طرح‌ها و برنامه‌هایی است که اولاً منطق حجّیت دینی در آنها رعایت شده باشد، یعنی مبتنی بر مبانی و مقاصد شرعی باشد، و ثانیاً با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی هر عصر، از کارآمدی لازم نیز برخوردار باشد. مقصود از کارآمدی نیز توانایی یک نظریه در نشان دادن راههای «تصرف» و «تغییر» در واقعیتهای بیرونی است. بر اساس این دیدگاه، دیگر مراد از فقه در مفهوم فقه سیاسی همان برداشت سنتی و مصطلح از فقه به معنای فهم احکام تکلیفی نیست؛ بلکه مراد از

---

۱. روح الله موسوی خمینی رحمه‌الله، پیشین، ج۲۱، ص ۹۸.

فقه، فهم عمیق از دین است و نیز شأن فقیه در جامعهٔ اسلامی فقط بیان احکام نیست، بلکه فقیه باید بتواند بر اساس فهم خود از مجموعهٔ دین و متناسب با شرایط روز اجتماعی، طرح و الگویی کارآمد برای حل معضلات سیاسی و اجتماعی ارائه نماید. حال شاید بتوان گفت که مراد ما از فقه سیاسی عبارت است از مجموعهٔ پاسخهای دین به معضلات سیاسی در عرصه حیات جمعی.[۱]

بر این اساس، فقه سیاسی، با برنامه‌ریزی و مدیریت استراتژیک می‌بایست پا را فراتر از سؤالات فردی مکلّفان بگذارد و در عرصهٔ ضروری مدیریت جامعهٔ اسلامی طرح برنامه نماید.[۲]

۲-۲. نظام‌سازی

با توجه به تعریفی که از فقه و فقه سیاسی ارائه داده شد، یکی از وظایف خطیر فقه و شاید اصلی‌ترین وظیفهٔ آن، نظام‌سازی باشد.[۳] با توجه به اینکه حضرت‌امام خمینی‌﷫ «حکومت» را فلسفهٔ عملی فقه می‌داند، آیا فقه بدون توجه به حاکمیت دین و دولت دینی، می‌تواند فقه کارآمد و کاملی باشد؟ در مفهوم اجتماعی، اسلام جمع‌نگر و جامعه‌گرا است. اسلام زندگی جمعی را ترجیح می‌دهد، دستورات عبادی دسته‌جمعی هستند، در هر جای از جهان مسلمانان به‌سوی یک مرکز (کعبه) رو می‌کنند، در زمان معینی از تمام نقاط دنیا در یک جا جمع می‌شوند و خانهٔ خدا (کعبه) را، به‌عنوان مرکز توحید زیارت می‌کنند. در کنار آن، اسلام، فردیت را فراموش نمی‌کند و به توسعهٔ آن نیز می‌پردازد؛ اما توجه به فردیت در چارچوب جامعه جهانی مسلمانان صورت می‌گیرد.[۴]

---

۱. سیدنادر علوی، پیشین، ص۱۹۵.

۲. ر.ک به: عباسعلی براتی، فقه مدیریت، قم: کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳.

۳. ر.ک به: نجف لک‌زایی، «فقه سیاسی در ایران؛ کاستیها و بایستیها»، پیشین، ص ۲۰۸.

4. Dr. Muhammad Hamidullah ،"The political system of Islam". in: http://muslim-canada. org/ch8hamid. Htm.pag.1.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، دین اسلام، دینی است که داعیهٔ مدیریت جهانی دارد و بسیاری از قوانین و اصول آنها مربوط به نظام جهانی است. لذا در مرتبهٔ پایین‌تر آن، یعنی در مدیریت و زعامت ملی، باید ساختار و نظام منسجمی براساس آموزه‌های شیعی شکل بگیرد که به نظر می‌رسد در این امر نقش فقه سیاسی بسیار می‌تواند تأثیرگذار باشد، اگرچه صاحب‌نظران عرصهٔ اندیشهٔ سیاسی و دیگر عرصه‌های اسلامی نیز می‌بایست در این امر خطیر مشارکت کنند، اما به تعبیر امام خمینی تئوری ادارهٔ حکومت با فقه است.

۳-۲. اجتهاد در موضوعات مختلف سیاسی

عصر مدرن با تمام پیچیدگی‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، بسیاری از ابعاد زندگی بشری را دچار تحول کرده است. عرصهٔ زندگی سیاسی و اجتماعی نیز از این تحول مصون نمانده، بلکه می‌توان گفت در کانون تحولات بوده است. ازاین‌رو فقهای سیاسی می‌بایست با شناخت مفاهیم جدید که برخی از آنها نقش اساسی و ضروری در قوام جامعه یافته‌اند، موضع دین را نسبت به آنها اعلام دارند و یا اینکه اساساً در برخی موارد حکم جدیدی را بر اساس منابع، استنباط کنند. برای مثال موضوعاتی نظیر آزادی، حکومت دیکتاتوری، رهبری، پلورالیسم، احزاب، شورا و انتخابات از مفاهیمی هستند که نسبت آنها با اسلام می‌بایست به‌طور روشن و صریح بیان گردد.[1]

فقه سیاست و حکومت، فقه قدرت، مشارکت و مردم‌سالاری، پارلمان، ارزش افکار عمومی، ارزش آرای توده‌ای، تحزّب، نافرمانی مدنی، حقوق اقلیت مغلوب یا مخالف در انتخابات، بغی و براندازی و حوزه‌ها و موضوعات سیاسی بسیار دیگر از این دست، نیازمند تفقه و اجتهادی درخور است.

---

۱. ر.ک به:

- Yusuf al-Qarda wi ،"Understanding politics in Islam _ Figh al Siyasah " in: www. islamawareness.net/politics/siyasah.html

-Yusuf al–Qardawi ،"Toward A Rational political Fiq". In: www.muslitents.com/aminahs world/ towards - a - rational. html.

فقه روابط بین‌الملل، سازمانها و کنوانسیونهای جهانی، روابط خارجی و معاهدات جهانی، از موضوعاتی‌اند که تاکنون به‌صورت شایسته و مناسب به آنها پرداخته نشده است. امروزه وزارت خارجه با هزار مسئلهٔ فقهی رو به رو است، اما رساله‌های عملیه پاسخی برای آنها ندارند. البته انتظار نمی‌رود در رساله‌های عملیهٔ عمومی بتوان همهٔ مسائل را گنجاند؛ اما باید برای این مسائل رساله‌های اختصاصی نگاشت. پاره‌ای از مقولات و مفاهیم جدید که نظام ما با آنها سروکار دارد، نیازمند تدوین رساله‌های مستقلی است و این مباحث به‌عنوان مباحث زنده و محل چالش، باید وارد حوزه‌های درسی و بحثی فقه سیاسی شوند.

به عبارت دیگر از آنجا که اسلام دین خاتم و اکمل ادیان است و همهٔ مسائل مورد نیاز افراد و جوامع و دولتها را در بردارد ـ که از جملهٔ آنها فقه سیاست خارجی است ـ می‌باید در این حوزه پاسخ‌گوی سؤالات فراوان باشد و همچنین الگوی کارآمد روابط خارجی جامعهٔ اسلامی را تدوین کند.

۴-۲. توجه به اصل مصلحت

حضرت امام خمینی ﷺ علاوه بر ضرورت توجه به عنصر زمان و مکان در فهم شریعت و اجتهاد، توجه به مصلحت را نیز لازم می‌دانستند. ایشان بر این اساس با صدور فرمانی، مجمع تشخیص مصلحت نظام را تأسیس کردند و در این فرمان تأکید کردند:

«حضرت آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد... مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن، ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را از زمانهای دور و نزدیک زیر سؤال ببرد».[1]

هم‌چنین خطاب به شورای نگهبان می‌نویسند:

«تذکر پدرانه به اعضای شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از

---

۱. روح الله موسوی خمینی ﷺ، پیشین، ج ۲۰، ص ۱۷۶.

این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیریهاست».[1]

۵-۲. رابطهٔ حوزه با نهادهای سیاسی

بر اساس ضرورت توجه به مسائل روز و پاسخ‌گویی فقه سیاسی به آنها، یکی از ضرورتهای فقه سیاسی، تعامل و ارتباط نزدیک با نهادها و مراکز سیاسی و حکومتی خواهد بود. دراین‌باره نقل قولی از آیت‌الله سیستانی وجود دارد که در فهم این اصل می‌تواند اثرگذار باشد:

«چند سال پیش یکی از فضلای قم که به نجف مشرف شده بود، خدمت حضرت آیت‌الله سیستانی نیز می‌رسند و ایشان از اوضاع و احوال قم و دروس حوزه پرسش می‌کنند. او پاسخ می‌دهد: بحمدالله درس و بحث رونق خوبی دارد و مثلاً ۱۰۰ یا ۲۰۰ حلقهٔ کرسی درس خارج دائر است. ایشان می‌پرسند: چه مباحث و ابوابی مورد تدریس قرار می‌گیرند؟ او پاسخ می‌دهد: طبق عرف ابوابی مانند طهارت، صوم، صلاة و ... ایشان با تعجب می‌گویند: هنوز هم این بحثها مطرح می‌شوند؟ موضوعات دروس فقه حوزهٔ علمیه قم باید از مجلس شورای اسلامی بیاید! باید مجلس بگوید که نیاز فقهی کشور چیست و چه موضوعاتی را بحث کنید! این نکتهٔ بسیار ظریفی است.... امروز چه نسبتی بین حوزه و سازمان برنامه و بودجه هست؟ چه رابطه‌ای میان حوزه و وزارت ارشاد، کشور، اقتصاد، نفت و نظام بانکی است؟ چه ارتباطی بین حوزه و مجلس وجود دارد؟»[2]

---

۱. همان، ج۲۱، صص۶۱-۶۰.

۲. علی‌اکبر رشاد، پیشین، ص۸۴

بنابراین، حوزه‌های علمیه و فقهای سیاسی می‌بایست رابطهٔ نزدیکی با نهادهای سیاسی برقرار کنند تا در شناخت موضوعات و مسائل و مشکلات از آنها استفاده نمایند.

۳. بایستگیهای آموزشی

۱-۳. تأسیس روش تحقیق

گذشتگان اهتمام خاصی به روش تحقیق و تألیف داشتند؛ مثلاً زمانی که محدث و فقیه بزرگی چون علامهٔ مجلسی به تدوین ۱۱۰ جلد کتاب **بحارالانوار** اقدام می‌کند، بی‌شک از شیوه‌نامه، روش پژوهش و نگارش مشخص و مدونی بهره می‌جوید. آیا امکان دارد این کار عظیم، بی‌متد و منطق صورت گرفته باشد؟ امروزه توجه به روش تحقیق مختص علوم فقهی از ضروریات فقه است و فقه سیاسی به‌طور مضاعف نیازمند آن است.

۲-۳. تکامل اصول فقه سیاسی

با توجه به جایگاه حساس و تعیین‌کنندهٔ فقه سیاسی در ادارهٔ جامعه، اصول آن می‌بایست گسترش یابد. برای نمونه می‌توان به موارد زیر به‌عنوان اصول اساسی فقه سیاسی اشاره کرد: تکلیف، مصلحت، حفظ نظام، دعوت و گسترش اسلام، نفی سبیل، تقوام اهم بر مهم، عمل به قدر مقدور، عدالت، ضرورت حکومت، ولایت الهی، تدریج، مقتضیات زمان و مکان، قاعدهٔ لاضرر، مقابله به مثل، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، وفای به عهد، الاسلام یجب ماقبله، ضرورت، نفی عسر و حرج، تقیه، مشورت، تعظیم شعائر الهی، تألیف قلوب، سلطنت، قاعدهٔ درء، الزام، سلطنت، احسان، صلح و ... . ممکن است گفته شود این قواعد در فقه وجود دارد، اما در پاسخ باید گفت که برای کارآمدی بیشتر فقه سیاسی برخی از آنها می‌بایست احیا شوند و برخی دیگر مستلزم نگرشی حکومتی و جامعه‌محور هستند.

۳-۳. تأسیس ابزار روشی مستقل

یکی از ضروریات و مقدمات تکامل فقه سیاسی، توسعه و تعمیق ابزار روشی آن است.در این رویکرد، می‌بایست اصول، ضوابط و قواعد جدید استنباط فقه سیاسی

استخراج شود و مورد استفاده قرار گیرد.استخراج اصول و ضوابط جدید می‌باید بر اساس عقل‌محوری، توجه بیشتر به کارآمدی و فلسفهٔ فقه سیاسی، توجه بیشتر به منبع قرآن و سیرهٔ عملی معصومین ﷺ تدوین گردند.

۴-۳. ضرورت تدوین فلسفهٔ فقه سیاسی

یکی از ضروری‌ترین بایستگیهای فقه سیاسی، ضرورت تدوین فلسفهٔ فقه سیاسی است. تدوین فلسفهٔ فقه سیاسی می‌تواند از نظر کارآمدی آن، بسیار تأثیرگذار باشد. البته باید توجه داشت که در تدوین فلسفهٔ فقه سیاسی نباید صرفاً به تاریخ فقه سیاسی سالهای پیشین اهتمام ورزید، بلکه باید تلاش کرد برای فقه سیاسی امروز نیز فلسفه‌ای تدوین گردد و الا تدوین فلسفهٔ فقه تاریخی چندان راهگشا نخواهد بود. فلسفهٔ فقه تاریخی اگرچه لازم است، اما تأثیری بر «فقه ما» نمی‌گذارد؛ یعنی در تصمیم گرفتن بر مجموعهٔ مسائلی که فقه سیاسی را تشکیل می‌دهد، مؤثر نیست. بنابراین، «فلسفهٔ فقهی» که می‌تواند در فقه مؤثر باشد، فلسفهٔ فقه کنونی است، آن هم به‌صورت معیاری؛ مثلاً بحث کنیم چه متدلوژی‌ای باید در فقه دنبال شود، نه اینکه فقهای امروز چه متدلوژی‌ای را در فقه به‌کار می‌بندند.

۵-۳. انطباق احکام با تحولات حیات اجتماعی

لازمهٔ خاتمیت و جاودانگی اسلام، انطباق‌پذیری احکام عملی آن با تحولات حیات آدمی است؛ فقه سیاسی ما باید با عرصه‌های فقه تکنولوژی، توسعه، جهانی‌سازی، ارتباطات، ابزارهای مالی مدرن و صدها و هزارها مقوله و مسئله دیگر ارتباط تنگاتنگ بیابد. امروزه جامعهٔ اسلامی با این موضوعات و صدها سؤال و پرسش فرعی مواجه و روبه‌رو است و نیازمند آن است که موضع دین را درخصوص آنها بداند و فقه سیاسی باید به این پرسشها پاسخ دهد. پاسخ به این پرسشها نیازمند شناخت و تسلط بر این موضوعات است.

۶-۳. اصلاح ساختار آموزشی جدید

یکی دیگر از بایسته‌های آموزشی فقه سیاسی، اصلاح ساختار آموزشی فقه سیاسی

است. بر این اساس باید ساختار آموزشی فقه سیاسی، اصلاح و به‌لحاظ نظام‌وارگی و ترتیب و ترتب منطقی ابواب، نظم و نسقی دیگر یابد تا خلأهای آن روشن گردد و امکان تحول و تکامل این میراث ماندگار فراهم آید. بی‌شک چنین نظام و ساختاری به‌تدریج توسعهٔ آن را نیز فراهم خواهد آورد.

۷-۳. ضرورت نقادی و بازپژوهی متون متعارف

متون معتبر و متداول کنونی می‌بایست مورد نقادی روش‌شناختی، ساختاری، و محتوایی قرار گیرند و در پاره‌ای از مطالب در صورت تشخیص، بازنگری و اصلاح صورت گیرد. برخی از قواعد و اصول در حال حاضر کمتر کاربرد دارند و نیاز به بازنگری است تا اصول جدید ارایه گردد.

۸-۳. ضرورت ابداع و نوآوری

پرداختن به موضوعات نو، استخدام زبانی نو در بازگفت موضوعات و مسائل سیاسی اسلام، به‌کارگیری روشی نو در طرح مباحث، ارائهٔ تقریری تازه در یک مسئله، طراحی ساختار نو برای یک بحث، طرح نکته‌ای جدید، ارائه راهکاری یا راهبردی تازه، ارائهٔ نظری جدید، تأسیس دانش نو، طراحی دستگاه معرفتی جدید، همه و همه از مصادیق نوآوری است و فقه سیاسی بدان محتاج است.

۹-۳. ایجاد نظام آموزشی با دو کارکرد

لازم است سامان‌دهی تعلیم و تربیت فقه سیاسی و فقهای سیاسی به‌نحوی صورت گیرد که در آن، تحصیل و تحقیق، تخصصی، اما استنباط و همچنین افتا، بینارشته‌ای باشد. امروزه ضرورت تخصص در همهٔ رشته‌ها به‌عنوان امری عقلانی و عقلایی پذیرفته شده است و درعین‌حال، ضرورت مطالعات بینارشته‌ای بر کسی پوشیده نیست، کمااینکه در جهان اسلام نیز بر اثر بسط حکمت و معرفت اسلامی، رفته‌رفته معارف دینی به دانشهای مستقل گوناگونی تجزیه شده اند.

۱۰-۳. بررسی موانع نوآوری و رفع آنها

بررسی جامع و دقیق موانع نوآوری در فقه سیاسی معاصر و ارائهٔ راهکارهای لازم،

بایستگی دیگر فقه سیاسی است؛ اکنون طیفی از موانع سلبی و ایجابی، تحول و توسعهٔ دانشهای فقه سیاسی را دچار وقفه کرده که شناخت آنها، گام نخست از اصلاح فقه سیاسی است.

۳-۱۱. تأسیس رشتهٔ مستقل فقه سیاسی در حوزه و دانشگاه

تأسیس رشتهٔ مستقل فقه سیاسی در دانشگاهها و حوزه‌های علوم دینی، بدون شک می‌تواند برای نظام و جامعهٔ اسلامی آثار و برکات بسیاری داشته باشد. امروزه در دانشگاه رشتهٔ فقه و حقوق تدریس می‌شود، اما جای فقه سیاسی (فقه‌السیاسة) بسیار خالی است؛ زیرا به همان اندازه که بین حقوق و فقه ارتباط و قرابت وجود دارد، بین فقه و سیاست نیز نزدیکی و ارتباط وجود دارد. در همین زمینه حضرت امام خمینی(ره) حکومت را فلسفهٔ عملی فقه می‌خواند و یا غزالی علم فقه را قانون سلطان[1] می‌نامد. بنابراین، تأسیس رشتهٔ مستقل فقه سیاسی با بهره‌گیری از فقهای سیاست‌دان و سیاست‌دانان اهل فقه، برای حکومت اسلامی بسیار ضروری است.

۳-۱۲. جهت‌دهی به پایان‌نامه‌ها

جهت‌دهی به پایان‌نامه‌ها و رساله‌های مقطع کارشناسی ارشد و دکتری در دانشگاهها و سطح سه و چهار در حوزه‌ها از دیگر اسبابی است که می‌تواند در ارتقای فقه سیاسی اثرگذار باشد. سفارش انواع تحقیقات و پژوهشها نیز می‌تواند در غنای فقه سیاسی و تأثیر آن بر کارآمدی حکومت اسلامی بیفزاید.

۳-۱۳. گسترش نشستهای علمی ـ فقهی

فراهم ساختن نشستهای علمی ـ فقهی مستمر میان فقها و کارشناسان علم سیاست در نزدیکی آرای هر دو طیف و همچنین افزایش اطلاع و آگاهی آنان از این دو عرصه، می‌تواند برکات فروانی را به همراه داشته باشد.

---

۱. محمد مجتهد شبستری، پیشین، ص۱۶۵.

۱۴-۳. تبارشناسی فقه سیاسی

پیشینه‌کاوی و تبارشناسی مباحث فقه سیاسی (تاریخ فقه سیاسی) و همچنین احصای قواعد و ضوابط اصولی مورد استفاده در فقه و اجتهاد سیاسی و همچنین ارزیابی مختصات روشی اجتهاد سیاسی در دوران گذشته، می‌تواند ادبیات تحقیق و سابقهٔ تحقیق بسیاری از محققان امروزی تلقی گردد. از سوی دیگر، با مطالعه و ارزیابی آثار و عملکرد فقهای گذشته می‌توان به میزان تحول‌آفرینی و نوآوری آنها پی برد تا از این منظر راه نوآوری، ابداع و تحول در فقه سیاسی احیا گردد. بر این اساس، نگارش تاریخ تحلیلی و جامع فقه سیاسی و همچنین اصول فقه می‌تواند مفید فایده باشد.

۱۵-۳. تدوین دانشنامهٔ تخصصی در زمینهٔ فقه سیاسی

۱۶-۳. تدوین اصطلاحنامه‌های جامع و معاجم واژه‌شناختی فقه سیاسی و اصول فقه

۱۷-۳. ترجمهٔ آثار اصیل فقه سیاسی

ترجمهٔ آثار اصیل فقه سیاسی به زبانهای زندهٔ دنیا و همچنین بهره‌گیری و ترجمهٔ کتابهای فقه سیاسی که در کشورهای اسلامی ـ عربی تألیف می‌شود، از جمله اقدامات دیگری است که می‌تواند در ارتقای سطح آموزشی فقه سیاسی تأثیرگذار باشد.

۱۸-۳. تألیف کتابهای مختلف فقه سیاسی

تألیف کتابهای مختلف فقه سیاسی با بررسی و تمرکز بر روی موضوعات خاص فقه سیاسی، مانند مصلحت، عدالت، عسر و حرج، افکار عمومی (رأی العامه) و ... .

۱۹-۳. تنظیم و تألیف رساله‌های عملیهٔ کاربردی

تنظیم و تألیف رساله‌های عملیهٔ کاربردی فقه سیاسی و عرضهٔ آنها به نهادهای مختلف سیاسی، از قبیل مجلس، دولت، قوهٔ قضائیه، وزارت کشور، وزارت خارجه و... ، از جمله اقدامات عملی مثبت در این زمینه به‌شمار می‌آید.

در پایان خاطر نشان می‌گردد که موارد ذکرشده تنها گوشه‌هایی از بایستگیهای آموزشی است که به‌نظر نگارنده رسیده است و تحقق برخی از آنها نیازمند سپری شدن

زمانی طولانی و فراهم آمدن مقدمات فراوان است. بنابراین، ذکر بایستگیهای فوق نباید آرمان‌گرایی تلقی گردد، بلکه می‌باید مقدمه‌ای برای پرداختن عمیق‌تر به این موضوعات محسوب شود تا در آینده با انجام پژوهشهای دقیق و عالمانه‌تر، ابعاد مختلف این امر مورد ارزیابی کارشناسان و خبرگان قرار گیرد و در نهایت اجرا شود.

جمع‌بندی

نوشتار حاضر با نگرشی روش‌شناسانه به آسیب‌شناسی فقه سیاسی شیعه در زمینه‌های آموزشی، متنی، محتوایی و فردی می‌پردازد. در این نوشتار پس از احصاء آسیب‌های روشی فقه سیاسی، راهکارهای برون‌رفت از آسیب‌های مذکور در قالب بایسته‌های روشی فقه سیاسی مورد ارزیابی قرار گرفته است.

فقه سیاسی شیعه علیرغم رشد و پویایی که از قرن ۱۲ و ۱۳ هجری با تلاشهای آیت‌الله بهبهانی، شیخ انصاری و آخوند خراسانی و کوششهای دوران معاصر آیت‌ا... صدر، امام خمینی ﷺ و مرتضی مطهری در آن پدید آمده است از نظر روشی همچنان با مشکلاتی مواجه است که باید شناخته و رفع گردند. در این برهۀ زمانی و با توجه به رسالت خطیر فقه سیاسی، مجتهدان اصولی باید با بهره‌گیری ازآموزه‌های اصیل و پویای مکتب اصولی و اجتهادی شیعه با رفع کاستی‌ها و آسیب‌های فقه سیاسی موجبات بالندگی و کارآمدی آن را فراهم آورند.

در این مقاله، آسیب‌های روش‌شناختی فقه سیاسی در سه دستۀ به طور مجزا مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت و پس از آن تلاش شد راهکارهایی برای کاستن از مشکلات و آسیب‌های موجود ارائه گردد.

فهرست منابع

الآمدی التمیمی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، بیروت: مؤسسة‌الاعلمی للمطبوعات، ۱٤۰۷ هـ.ق، ۱۹۸۷م.

ابوالحسنی، علی، تراز سیاست، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳.

آل غفور، سیدمحسن، «عقل‌گرایی ونقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۱٤.

اورعی، سیدجواد، شیخ انصاری و نجات عقل از مسلخ اخباری‌گری، قم: کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳.

براتی، عباسعلی، فقه سیاست خارجی، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری ، ۱۳۷۳.

براتی، عباسعلی، فقه مدیریت، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳.

الجعفری، محمدصادق، «تاریخ الفقه و الاجتهاد من وجهة النظر الشیعه»، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳.

جناتی، محمدابراهیم، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۲.

حنفی، حسن، میراث فلسفی ما، فاطمه گوارایی، تهران: نشر یادآوران، ۱۳۷۹.

خواجوی، محمد، دو صدرالدین یا دو اوج شهود و اندیشه در جهان اسلام، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۷.

ربانی گلپایگانی، علی، ملازمهٔ حکم عقل و شرع از دیدگاه شیخ انصاری، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳.

رشاد، علی‌اکبر، دین‌پژوهی معاصر، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸٤.

سبط الشیخ، احمد، **نوآوریهای شیخ در اصول (رسائل)**، قم: دبیرخانهٔ کنگره بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳.

شکوری، ابوالفضل، **فقه سیاسی اسلام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی و حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ دوم، ۱۳۷۷.

شمس، طاهر، **شیخ اعظم انصاری (مؤسس، محقق، مجتهد)**، قم: دبیرخانهٔ کنگرهٔ بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، ۱۳۷۳.

صابری، حسین، **عقل و استنباط فقهی**، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس، ۱۳۸۱.

علوی، سیدنادر، «هویت فقه سیاسی»، **فصلنامهٔ پژوهش و حوزه**، شمارهٔ ۲۱-۲۲.

عمید زنجانی، عباسعلی، «روش‌شناسی در مطالعات فقه سیاسی»، تهران: **گزارش** سخنرانی مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳.

کلانتری، علی‌اکبر، «اجتهاد فرارشته‌ای»، **ماهنامهٔ فقه**، شمارهٔ ۳۹.

گرجی، ابوالقاسم، **تاریخ فقه و فقها**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵.

لک‌زایی، نجف، «روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ ۲۱.

لک‌زایی، نجف، «فقه سیاسی در ایران؛ کاستیها و بایستی‌ها»، **فصلنامهٔ پژوهش و حوزه**، شمارهٔ ۲۱-۲۲.

مبینی، حسن، **اجتهاد در بستر تغییرات زمان و مکان**، تهران: انتشارات آوای نور، ۱۳۷۵.

مجتهد شبستری، محمد، **نقد قرائت رسمی از دین**، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.

مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار ج۳**،تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۷۲.

مطهری، مرتضی، **ده گفتار**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم، ۱۳۷۸.

ملکیان، مصطفی، **گفت‌وگوهای فلسفهٔ فقه**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

موسوی خمینی، روح الله، **صحیفهٔ نور**، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.

میراحمدی، منصور، «فهم اجتهادی شریعت در زندگی سیاسی»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ ۲۸.

میراحمدی، منصور، «مقایسه ویژگیهای معرفت‌شناختی شیعه و سنی»، تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق(ع)، شمارهٔ گزارش ٤٤-٢-٨٤، ١٣٨٤.

«نامهٔ امام‌خمینی(ره)» نشریه پاسدار اسلام، فروردین ١٣٦٨، شمارهٔ ٨٨

Al-Qardawi، Yusuf. "Understanding Politics in Islam-fiqh alsiyasah" in: www.islamawareness. Net/politics/siyasah.html.

Al-Qardawi، Yusuf. "Toward A Rational politicalfiq". in: www. muslimtents.com/aminahsworld/towards-a-Yational. html.

Hamidullah، Muhammad، "The Political System of Islam". in: http://muslim-canada.org/ch8hamid. htm.

بخش چهارم

کاربرد روشهای غربی در مطالعات سیاسی اسلام

درآمد

آخرین بخش کتاب به امکان، امتناع و چگونگی استفاده از روشهای منسوب به غرب در مطالعات سیاسی اسلامی می پردازد. اگر چه قبلاً این باور غالب بود که روش به‌مثابه شیوه و ابزار، غربی و شرقی ندارد، اما امروزه تقریباً روشن شده که هر روشی به نوعی حامل بارِ معنایی خود نیز هست، ما وارد این مناقشه نمی شویم ولی دست کم باید بپذیریم که برخی از روشهای غربی، کمابیش در مطالعات سیاسی اسلامی رایج شده است و بسیاری از پایان‌نامه‌های تحصیلات تکمیلی با این روشها به تحقیق در موضوعات سیاسی اسلام پرداخته‌اند، اما همچنان یک دغدغه جدی وجود دارد و آن اینکه آیا اساساً امکان استفاده از روشهای غربی در مطالعات اسلامی وجود دارد؟ اگر پاسخ منفی است چرا؟ و اگر پاسخ مثبت است حد و حدود این استفاده و میزان روایی آن تا کجاست.

اولین مقاله در این بخش به کاربرد روشهای تحلیل گفتمانی در مطالعات سیاسی اسلام پرداخته است. با توجه به کاربرد وسیع تحلیلهای گفتمانی در مطالعات سیاسی، این پرسش وجود دارد که آیا می‌توان در پژوهشهای سیاسی اسلامی از این روشها بهره جست، نویسنده در نهایت بر این باور است که در صورتی که مبانی و ویژگیهای نسبی‌گرایانه و ضد ذات‌گرایانهٔ این روشها تعدیل شوند امکان استفاده از آنها در برخی پژوهشهای حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلام وجود دارد، البته هر گونه استفاده از این روشها

باید با آگاهی کامل نسبت به علوم، معارف و مبانی اسلام صورت گیرد.

مقاله دوم تلاش کرده جایگاه هرمنوتیک را در پژوهش های سیاسی اسلامی نشان دهد.از آنجا که روشهای هرمنوتیک معطوف به فهم متون ــ مقدس ـ هستند و از آنجا که اسلام به شدت متن محور است، مطالعات اسلامی و روشهای هرمنوتیک به سرعت یکدیگر را یافته‌اند و با هم تلاقی کرده‌اند. اینکه آیا این تلاقی اساساً می‌توانند مشروع باشد و فرزند حلال‌زاده از آنها متولد می‌شود یا خیر، موضوع بحث و مناقشه اندیشمندان است اما این مقاله می‌خواهد نشان دهد کجاها و چگونه این روشها می‌توانند در مطالعات سیاسی اسلام مورد استفاده واقع شوند. نویسنده پس از بحث مفهوم شناسی اندیشه سیاسی اسلام، به تبیین مفهوم و انواع هرمنوتیک در حوزه اندیشه و فلسفه غرب و حوزه اندیشه و تفکر اسلامی پرداخته و در ادامه دلایل موضوعیت هرمنوتیک رادر اندیشه سیاسی اسلام برمی شمارد. رویکرد کلی مقاله نقد استفاده از برخی نحله‌های هرمنوتیک در مطالعات اسلامی است و بر این باور است که فقط از برخی نحله‌های هرمنوتیک که نسبی اندیش نیستند و به اصالت و تعیّن متن وفادارند تا حدی می توان در مطالعات سیاسی اسلامی بهره گرفت.

موضوع مقاله بعدی نیز بررسی نسبت هرمنوتیک و مطالعات اسلامی است. نویسندهٔ این مقاله، با این اعتقاد که کلیه نحله‌های هرمنوتیک، به طور درست و دقیق در زبان فارسی معرفی و شناخته نشده‌اند، به طور مبسوط به تبیین و معرفی تمام شاخه‌های هرمنوتیک پرداخته است. پس از معرفی هر نحله، به اجمال اشاره شده که آیا این نوع هرمنوتیک قابلیت بهره گیری در مطالعات اسلامی دارد یا خیر؟ این نویسنده هم بر این باور است که برخی نحله‌های هرمنوتیک با اصول اسلامی سازگاری دارند و تا حدی می‌توان از آن بهره جست ولی در برخی از آنها این امکان وجود ندارد به نظر می‌رسد به دلیل فقدان منابع و پیچیدگی موضوع، مقاله چندان به طور دقیق نسبت بین هرمنوتیک و مطالعات اسلامی، و میزان و نحوهٔ استفاده از آن را نشان نداده و به طرح کلیات بسنده کرده است.

آخرین مقاله این مجموعه، با عنوانی که اندکی عجیب به نظر می رسد، باز هم از تأثیرات هرمنوتیک برکنار نمانده، اما روش و رویکردش با دو مقاله قبلی کاملاً متفاوت است. این مقاله با اشاره به نزاع فکریِ هرمنوتیک قدیم و جدید، معتقداست هرمنوتیک جدید که مدعی تفسیر هر متنی است، نه در علوم سیاسی و نه در مطالعات اسلامی، به طور جدی به بازی نگرفته شده است، در حالی که این هر دو علم نمی توانند از معرکه هرمنوتیک دور بمانند. به نظر نویسنده، هرمنوتیک به عنوان یک مبنا و روش فکری، می‌تواند در فهم متقابل روابط انسانی و ایجاد زمینه‌های مفاهمه در این روابط، و مهمتر از همه فهم روابط انسانیِ حاکی بر سیاست، نقش اساسی ایفا کند.

به نظر می‌رسد این بخش به رغم بر عهده داشتن وظیفه مهم و اساسی، چندان نتوانسته از عهدهٔ ایفای این وظیفه برآید، اگر چه به موضوعات و مباحث ارزشمندی پرداخته شده است. البته باید اذعان کرد که تحقیق در موضوع این بخش، از سه بخش دیگر دشوارتر بوده و منابع و ادبیات موضوع به مراتب کمتر بوده است. در هر حال تردیدی نیست که مقالات این بخش معبَر استراتژیک و ماندگاری را در این عرصه گشوده‌اند که مسیر را برای پژوهشگران و کارهای بعدی هموارتر خواهد کرد.

کاربرد تحلیلهای گفتمانی در مطالعات سیاسی اسلامی

دکتر غلامرضا بهروزلک[1]

مقدمه

در مطالعات سیاسی، تحلیلهای گفتمانی کاربرد وسیعی یافته‌اند و به‌تدریج همراه با روشهای هرمنوتیکی در حال تبدیل شدن به رهیافتهای تحلیلی ـ نظری غالب هستند. به تبع ورود تحلیلهای گفتمانی به مطالعات سیاسی، در مباحث اندیشهٔ سیاسی اسلام نیز از تحلیلهای گفتمانی استفاده شده است. در کشور ما نیز استفاده از این الگوی تحلیلی در مطالعات اسلامی رو به گسترش است. در دههٔ گذشته برخی از محققان اندیشهٔ سیاسی اسلام نیز، چنان‌که در این نوشتار بدان خواهیم پرداخت، از این تحلیل بهره برده‌اند. کاربرد تحلیلهای گفتمانی در مطالعات اسلامی با سازگاریها و ناسازگاریهایی مواجه است. البته بدیهی است که در تفکر اسلامی نیز رویکردهای مختلفی وجود دارد. برخی از جریانات اسلامی در قالب نقل‌گرایی اهل حدیث و بعدها اشعری مسلکی، حجیت عقل را نفی کردند و صرفاً بر آموزه‌های نقلی تمسک نموده و هرگونه نوآوری و امر جدید را رد نمودند. درحالی‌که مکتب عدلیه با پذیرش حجیت عقل، امکان پذیرش

---

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع)

آموزه‌های جدید را در تفکر اسلامی پذیرفتند و نهادینه ساختند. در میان عدلیه نیز تفکر شیعی شاخصه‌های خاص خود را داشته است و به جهاتی، از جریان عقل‌گرای معتزلی تمایز می‌یابد. در این نوشتار، تلاش خواهد شد تا با تمرکز بر ویژگیهای تفکر شیعی و ضمن گزارش اجمالی از الگوهای تحلیل گفتمانی، به بررسی وجوه سازگاری و ناسازگاری تحلیلهای گفتمانی با مطالعات اسلامی بپردازیم.

درآمدی بر تحلیلهای گفتمانی

۱. زمینه‌های شکل‌گیری تحلیلهای گفتمانی

در پی تحولات فکری و نظریه‌پردازی در سدهٔ بیستم میلادی، در دو دههٔ اخیر نظریه‌های مربوط به تحلیل گفتمان در عرصه‌های مختلف علوم انسانی ظهور نموده و کاربرد وسیعی یافته است. گسترش گرایش به استفاده از مباحث گفتمانی در علوم انسانی، به نارضایتی فزاینده از جریان اصلی رهیافتهای پوزیتویستی در علوم اجتماعی، و تضعیف سیطرهٔ آن بر رشته‌هایی چون علم سیاست و جامعه‌شناسی برمی‌گردد. همچنین گسترش آن، محصول تأثیر دیرهنگام «چرخش زبانی» بر علوم اجتماعی و متعاقب آن، رشد رهیافتهای هرمنوتیک، نظریه انتقادی و پساساختارگرایی است. همچنین احیای مجدد نظریهٔ مارکسیستی در غرب همراه با اشاعهٔ گستردهٔ گفتمان روان‌شناختی در علوم اجتماعی بر تمرکز علوم اجتماعی بر نظریهٔ گفتمان کمک نمود. در نهایت ظهور زمینهٔ تحلیل گفتمان در زبان‌شناسی در دههٔ ۱۹۷۰ و کاربرد آن در رشته‌هایی چون مطالعات فرهنگی و نظریهٔ ادبی به مفهوم جدیدی از گفتمان و شیوهٔ خاصی از تحلیل گفتمانی انجامیده است.[1]

سرآغاز مباحث گفتمانی را می‌توان در گسترش و بسط مطالعات زبان‌شناختی در آغاز قرن بیستم و تأسیس دانش نشانه‌شناسی، به‌ویژه آموزه‌های فردیناند دوسوسور

---

1. David Howarth, **Discourse**, Buckingham, Open University Press, 2000, PP. 2-3

دانست. سوسور زبان‌شناس سوئیسی با طرح ساختارهای زبانی و نقد روابط دال و مدلول تحول بزرگی در زبان‌شناسی به‌وجود آورد. او بنیان‌گذار نشانه‌شناسی است. از نظر سوسور، نشانه‌شناسی علم پژوهش در نظامهای دلالت معنایی است و زبان نظامی از نشانه‌هاست که عقاید را بیان می‌کند. نخستین تحول در زبان‌شناسی سوسوری، تفکیک میان سطوح زبان‌شناختی هم‌زمانی[1] و در زمانی[2] است. بعد هم‌زمانی صرفاً زبان را به‌عنوان نظامی از واژگان مرتبط بدون ارجاع به زمان لحاظ می‌کند، درحالی‌که در دومی تحول تکاملی زبان در طی زمان مراد است.[3] او با تمرکز بر بعد هم‌زمانی یا ثابت زبان سعی نمود تا ضمن نشان دادن روابط درونی نشانه‌ها، تحولات و تغییرات بعدی زبان و هنجارهای درون آن را مطالعه کند.

سوسور همچنین بین زبان به‌مثابهٔ نظام نشانه‌ها یا (langue) و بعد کاربردی/ فردی آن یا سخن[4] تمایز گذارد. با تمایز میان زبان و سخن، سوسور امر اجتماعی را از امر فردی متمایز می‌کند.[5] عنصر اصلی زبان در نظریهٔ سوسور، نشانه‌ها هستند. نشانه‌ها دالّ و مدلول را به هم مرتبط می‌کنند. از این دیدگاه، هیچ ارتباط ضروری و طبیعی حتی وضعی نیز بین نشانه‌ها و مدلول وجود ندارد. به‌عبارت دیگر نشانه‌ها خصلتی خودسرانه و اتفاقی دارند و رابطه دال و مدلول تنها در درون یک نظام معنایی خاص برقرار می‌شود و نه بر اساس واقعیت بیرونی یا قواعد منطقی. نشانه‌ها هویتی ارتباطی دارند و در تمایز با دیگر نشانه‌ها در درون یک نظام معنایی معنا می‌یابند. بنابراین، یک عنصر، دال یا کلمه زمانی اهمیت دارد که در کل نظام ملاحظه شود.[6] ساختارگرایی نهفته در درون نظریهٔ سوسور بر لزوم فهم ساختارهای کلان حاکم بر جهان اجتماعی و تحلیل

---

1. Synchronic
2. Diachronic
3. Saussure, F., **Course in General Linguistics**, London: Fontana, p. 81.
4. Parole
5. Howarth, 1974, **Ibid**, 18.
6. Saussure,1974:13-15.

حوادث و پدیده‌های اجتماعی در چارچوب آن ساختارها تأکید می‌کند. تحت تأثیر زبان‌شناسی سوسوری، مباحث زبان‌شناسی در قرن بیستم تکامل بیشتری می‌یابد. از نظر شیفرین کاربرد گفتمان در نیمهٔ قرن بیستم عمدتاً در چارچوب دو پارادایم زبان‌شناختی غالب در این دوران، یعنی نقش‌گرایی و ساختارگرایی مطالعه شده است. آنها هر کدام تعریف‌ها و نگرشهای مختلفی را به گفتمان ارائه نمودند. تعریفِ برگرفته از الگوی ساختگرا، گفتمان را به منزلهٔ «جملات» می‌انگارد .... و تعریف برگرفته از الگوی نقش‌گرا، گفتمان را به‌مثابهٔ «کاربرد زبان».[1]

۲. گونه‌شناسی الگوهای تحلیل گفتمانی

یورگنسن و فیلیپس سه قرائت و دیدگاه مختلف از نظریه‌های گفتمانی متأخر را در کتاب خود مورد بررسی قرار داده‌اند. این سه نظریه عبارت‌انداز: تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، تحلیل انتقادی گفتمان، و روان‌شناسی گفتمانی. البته آنها سعی می‌کنند در فصل پایانی کتاب خود، الگوی ترکیبی جدیدی را نیز از نظریهٔ گفتمان ارائه نمایند؛ اما ویژگی سه نظریهٔ فوق ابتنای آنها بر سازندگرایی اجتماعی است. براساس چنین نگرشی که مبتنی بر نظریهٔ پساساختارگرایانه است، فرایندهای اجتماعی، سازندهٔ معنا در جامعه هستند.[2] یورگنسن و فیلیپس بر اساس تحلیل بِر و گرگن[3] چهار ویژگی کلی برای سازندگرایی اجتماعی که نظریه‌های گفتمانی در آن مشترک هستند برشمرده‌اند: رهیافت انتقادی نسبت به دانش مسلّم گرفته شده؛ خصلت تاریخی و فرهنگی پدیده‌ها؛ رابطهٔ دانش و فرایند اجتماعی؛ و رابطهٔ دانش و کنش اجتماعی. هوارث نیز در مقاله‌ای

۱. سید علی‌اصغر سلطانی، قدرت، گفتمان، و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در مطبوعات، تهران: دانشگاه علامهٔ طباطبایی، دانشکدهٔ ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، رسالهٔ دکترای گروه زبان‌شناسی و آموزش زبان فارسی به غیرفارسی زبانان، ۱۳۸۴.

2 Jorgensen Marianne & Philips Louise, **Discourse Analysis As theory & method**, London, Sage Publications, 2002, 4

3 Vivien Burr and Kenneth Gergen

در باب گفتمان سه مبنای کلی برای نظریه‌های گفتمانی مطرح کرده است. این سه مبنا عبارت‌اند از: نقد فراروایت[1] برگرفته‌شده از لیوتار؛ ضد مبناگرایی[2] ریچارد رورتی؛ و جوهرستیزی[3] در نظریه شالوده شکنی ژاک دریدا.[4]

از میان سه رهیافت متأخر گفتمانی، الگوی لاکلا و موفه تناسب بیشتری با مباحث اندیشهٔ سیاسی دارد و چارچوب تحلیلی مناسبی برای بررسی تحولات نظری در یک جامعه در اختیار قرار می‌دهد. این نظریه به جای ارائهٔ تبیینهای علّی تحولات اجتماعی - نظری در صدد فهم و توصیف معانی شکل‌گرفته در فرایند اجتماعی است. همچنین نظریهٔ گفتمان، دعاوی صدق و کذب را به حال تعلیق درمی‌آورد؛ زیرا این نظریه خصلتی ضدذات‌گرایانه دارد و تمامی امور اجتماعی را محتمل می‌دانند.[5] تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه می‌تواند در بررسی دیدگاههای یک جریان فکری به مسائل مختلف در قالب یک گفتمان یاری رساند. دو حوزهٔ مهم تحقیقاتی با اهتمام خاص در نظریهٔ گفتمان وجود دارد. حوزهٔ نخست شکل‌گیری و زوال هویتهای سیاسی و دیگری تحلیل اقدامات هژمونیکی است که در صدد ایجاد اسطوره‌های اجتماعی و تصورات جمعی هستند. هر دو حوزهٔ فوق، مبتنی بر محوریت غیریت‌سازی اجتماعی در شکل‌دهی به هویت و عینیت اجتماعی از طریق ترسیم مرزهای سیاسی بین کنشگران اجتماعی است.[6]

هدف لاکلا و موفه استفاده از روش گفتمانی برای نقد جامعهٔ معاصر و ارائهٔ استراتژی رادیکال دموکراسی به‌عنوان راهبردی مطمئن برای احزاب و متفکران چپ

---

1. meta-narratives
2. anti-foundationalism
3. Anti-essentialism

۴. دیوید هوارث، «گفتمان»، در: دیوید مارش و جری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، امیر محمد حاج یوسفی، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۸.

5. Howarth, Ibid, 140.
6. See: Laclau, Ernesto (ed.), **The Making of Political Identities**. London: Verso, 1994.

در دنیای معاصر است. به‌نظر آنها نباید ارزشهای لیبرال دموکراسی همچون آزادی و برابری را طرد کرد و آن را دشمن تلقی نمود؛ بلکه باید به نقد نظام سلطه‌ای پرداخت که امکان تعمیق این ارزشها را از بین برده است.[1] روابط سرمایه‌داری در جامعهٔ معاصر، مانع از بسط و تعمیق این ارزشها شده است. بنابراین، لاکلا و موفه بر خصلت ضد کاپیتالیستی اندیشه‌های خود تأکید می‌گذارند و با هرگونه تسلیم در مقابل سرمایه‌داری به بهانه‌هایی چون جهانی‌شدن مخالف‌اند و همچنان از سوسیال دموکراسی دفاع می‌کنند. به عبارت دیگر، هدف لاکلا و موفه اعاده و تثبیت یک جبههٔ جدید علیه سرمایه‌داری است. لاکلا دیدگاههای خود را در باب گفتمان علاوه بر کتاب هژمونی و راهبرد سوسیالیستی،[2] در آثار دیگری از جمله دو اثر زیر نیز مطرح نموده است. اثر نخست در کتابی با عنوان تأملاتی جدید در انقلاب عصر ما[3] در سال ۱۹۹۰ منتشر گردید. همچنین لاکلا به همراه جودی باتلر[4] و اسلاوو ژی‌ژک[5] کتابی را در سال ۲۰۰۰ با عنوان احتمال، هژمونی، جهان‌شمول[6] منتشر نموده و برخی از ابعاد نظریهٔ خود را بسط داد.

اهمیت و تناسب تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه نسبت به دیگر نظریه‌های گفتمان با مطالعات سیاسی، نگاه کلان این نظریه به ساختار نظام‌مند یک نظریه سیاسی در فرایند روابط هژمونیک اجتماعی است. آنها با استخدام مفاهیمی چون مفصل‌بندی و چگونگی جذب و دفع مفاهیم در یک گفتمان و تحولات گفتمانها از طریق بی‌قراریهای ایجادشده در آنها به‌خوبی نشان می‌دهند که عناصر فکری یک اندیشه در قالب یک گفتمان چگونه صورت می‌یابند و تحول آنها در تقابل با دیگر گفتمانها

1. Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal, **Hegemony & Socialist Strategy**, London: Verso, 2001, 2nd Ed, P XV.
2. Hegemony and Socialist Strategy
3. New Reflections on the Revolution of Our Time
4 Judith Butler
5. Slavoj Zizek.
6. Contingency, Hegemony, Universality

چگونه است. همچنین آنها با تأکید بر کلیت یک گفتمان می‌توانند دیدگاههای یک گفتمان را دربارهٔ مسائل مختلف بازسازی نمایند. در کل می‌توان مزایای زیر را برای تحلیل گفتمانی با الهام از مباحث لاکلا و موفه برشمرد:

۱. قابلیت تبیین ساختار درونی یک اندیشه.

۲. قابلیت توضیح چگونگی معنایابی مفاهیم در درون ساختار یک اندیشه.

۳. توضیح چگونگی جذب مفاهیم جدید در یک گفتمان و تغییر و تطبیق آنها در مفصل‌بندی جدید.

۴. توضیح رقابت و غیریت‌سازی بین گفتمانها در وضعیت سیاسی ـ اجتماعی جامعه.

۵. تبیین نقش رهبران به‌عنوان سوژه‌های سیاسی در تحقق و شکل‌گیری گفتمانها.

۶. توضیح تحول اجتماعی گفتمانها و فرایند افول گفتمانهای مسلط و شرایط غلبه گفتمانهای جدید.

۳. مفاهیم کلیدی الگوی تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه

برای کاربرد الگوی تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه در مباحث سیاسی می‌بایست بر محورهای زیر تمرکز شود:

۱. شناسایی فضای تخاصم و فرایند غیریت‌سازی بین گفتمانها.

۲. عوامل بحران و بی‌قراری در گفتمان مسلط و زمینه‌یابی گفتمان جدید در فرایند روابط هژمونیک.

۳. فضای مجازی و آرمان مطلوب گفتمان نوظهور.

۴. زمینه‌های ظهور و تفوق گفتمان: معیارهای اعتبار و در دسترس بودن.

۵. نقش سوژگی سیاسی و رهبران در پیدایش و عینیت‌یابی گفتمانها.

۶. دال مرکزی، مفصل‌بندی و چگونگی همنشینی نشانه‌ها در گفتمان.

این محورها را می‌بایست به‌صورت ترتیبی و مرحله‌ای در نظر گرفت. نخستین قدم، شناساییِ فضای تخاصم و غیریت‌سازی بین نیروهای سیاسی مختلف موجود در جامعه

است. در هر جامعه‌ای معمولاً تعدادی از نیروهای سیاسی وجود دارند که در وضعیت غیریت‌سازی و تخاصم قرار دارند. هر کدام از این نیروهای سیاسی با محور قرار دادن وجوه هم‌ارزی، به یک گفتمان تعلق دارند. در هر جامعه‌ای معمولاً یکی از گفتمانها خصلتی هژمونیک می‌یابد و گفتمانهای دیگر را سرکوب می‌نماید یا حداقل آنها را در حاشیه قرار می‌دهد. فرض گفتمانهای مختلف، مستلزم هویت‌یابی آنها از طریق فرایند غیریت‌سازی است. گفتمانها امری مقطعی‌اند و همواره در تغییر و تحول قرار می‌گیرند.

در نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه، معانی و نشانه‌ها همواره در درون گفتمانها شکل می‌گیرند و مبارزه بر سر خلق معنا نقشی محوری دارد. در چارچوب این نظریه، نزاع و تقابل بر کل جامعه سایه انداخته است و نیروی پیش‌برانندهٔ آن است. هیچ گفتمانی هرگز به‌صورت دائمی تثبیت نمی‌شود، زیرا هر گفتمانی در نزاع با گفتمانهای دیگری است که سعی دارند واقعیت را به‌گونه‌ای دیگر تعریف کنند و خط و مشی‌های متفاوتی برای عمل اجتماعی ارائه کنند. غیرت‌سازیهای اجتماعی وقتی پیدا می‌شوند که هویتهای متفاوت همدیگر را نفی و طرد می‌سازند.

از نظر هوارث[1] تخاصم اجتماعی[2] از سه نظر برای نظریهٔ گفتمان اهمیت دارد: یک. خلق رابطهٔ تخاصم که همواره شامل تولید «دشمن» یا یک «دیگر» است، برای تأسیس مرزهای سیاسی اهمیتی به‌سزا دارد. دو. تشکیل روابط غیریت‌سازانه و تثبیت مرزهای سیاسی، برای تثبیت جزئی هویت تشکلهای گفتمانی و عاملان اجتماعی با اهمیت است. سه. آزمون غیریت‌سازی مثال خوبی برای نشان دادن محتمل و مشروط بودن[3] هویت است. بنابراین، غیرت‌سازیها جایی یافت می‌شوند که گفتمانها با هم برخورد می‌کنند؛ اما غیرت‌سازیها همواره تداوم ندارند و از طریق مداخله و غلبهٔ هژمونیک[4] محو

---

۱. دیوید هوارث، «گفتمان»، پیشین، ص۲۰۵.

2. social antagonism
3. contingency
4. hegemonic intervention

می‌شوند. مداخلهٔ هژمونیک، مفصل‌بندی‌ای است که وضعیتی غیرمبهم را به کمک زور بازسازی می‌کند[1] و بدین ترتیب، باعث تثبیت جزئی معنا می‌شود. مثلاً در شرایط عادی ممکن است گفتمانها و هویتهای متفاوت داخل یک کشور به دلیل وجود روابط غیریت‌سازانه با هم در حال نزاع باشند، اما در حالتی که این کشور در جنگی با یک دشمن خارجی درگیر می‌شود، عموماً این هویتهای متفاوت به نفع هویت ملی سرکوب می‌شوند. دراین‌صورت مداخلهٔ هژمونیک صورت گرفته است. مداخلهٔ هژمونیک، باعث امحای گفتمانهای متخاصم و تشکیل یک گفتمان جدید و عینیت‌یابی گفتمان می‌شود.

گفتمان عینیت‌یافته، یک گفتمان تثبیت‌شده و شکل‌گرفته است. گفتمان عینیت‌یافته گفتمانی است که جایگزینها و بدیلهایش طرد شده‌اند. تثبیت یک گفتمان باعث طبیعی و دائمی به نظر رسیدن آن می‌شود. زمانی که جایگزینها فراموش شوند گفتمان غالب خود را به‌عنوان تنها گزینه مطرح می‌کند. در این‌جا لاکلا با استفاده از هوسرل، مفهوم رسوب شدن[2] گفتمانها را مطرح می‌کند.[3] گفتمان رسوب شده، عینی و طبیعی به‌نظر می‌رسد و جایگزینهای آن فراموش می‌گردند. هوسرل در حوزه علم معتقد بود به تدریج عمل علمی روزمره می‌شود و تحقیقات و نظریه‌های گذشتگان مفروض تلقی می‌گردد و علم به استفاده از نظریات گذشتگان محدود می‌شود. در این شرایط، شرایط اولیه‌ای که در آن نظریات علمی موجود رشد کرده بود فراموش می‌گردد و از جایگزینها و بدیلهای این نظریات و شرایط شهودی رویش فرضیات علمی غفلت می‌شود. فرایند رسوب شدن با عمل احیا و فعال‌سازی مجدد[4] مخدوش می‌گردد. احیا به معنای افشای امکانی و تصادفی بودن یک گفتمان غالب و تأکید بر

---

1. Laclau, Ernesto, 1993, **Discourse,** in R. E. Goodin and P. Pettit (eds), **A Companion to Contemporary Political Philosophy**. Oxford: Blackwell, P 282.
2. sedimentation
3. Laclau, Ernesto, **New Reflections on the Revolutions of Our Time**, London, Verso, 1990, P.34
4. Reactivation.

گزینه‌های تاریخی مطرود و افشای روابط قدرتی است که ایجاد آن را امکان‌پذیر ساخته است.[1] هرچه عمل طرد و تثبیت یک گفتمان موفق‌تر باشد، فراموشی ریشه‌ها بیشتر است. احتمالات جایگزین به‌تدریج فراموش می‌شوند و آثار امکانی و تصادفی بودن محو می‌شود و گفتمان عینی و طبیعی به نظر می‌آید. لحظهٔ رسوب شدن و تبدیل به عینیت گشتن هنگام مخفی ساختن شرایط اولیه و خصلت محتمل بودن و مبتنی بر قدرت بودن گفتمان مسلط است. عمل احیا بازگشت به شرایط تاریخی و احتمالات جایگزینی است که طرد شده‌اند. جایگزینها و بدیلهای سرکوب‌شده در شرایط بحران گفتمان مسلط، دوباره احیا و وارد عرصهٔ منازعه سیاسی در جامعه می‌شوند.

بحران و بی‌قراری[2] وضعیت حاصل از رشد خصومت و ظهور غیریت و تکثر در هنگام افول، یک گفتمان عینیت‌یافته است. بی‌قراری، تمایل به فروپاشی نظم و به هم ریختن گفتمان موجود دارد و جامعه را به بحران هدایت می‌کند. بی‌قراریها در دنیای جدید تأثیری دوسویه دارند. از یک‌سو هویتهای موجود را تهدید می‌کنند و از سوی دیگر مبنایی هستند که هویتهای جدید بر اساس آنها شکل می‌گیرند. بی‌قراریها امکان ظهور سوژه‌ها و مفصل‌بندیهای جدید را فراهم می‌کنند و حاکی از موقتی بودن گفتمانها و عینیتهای اجتماعی هستند. ازآنجاکه گفتمانها هیچ‌گاه کاملاً تثبیت نمی‌شوند، همواره بحران و بی‌قراری در آنها خواهد بود. عوامل مختلفی موجب پیدایش بحران و بی‌قراری در یک گفتمان و زمینه‌یابی ظهور و غلبهٔ گفتمانهای رقیب می‌شوند. ازاین‌رو در قدم دوم می‌بایست به عوامل بی‌قراری و بحران در گفتمان مسلط پرداخت.

در فضای بی‌قراری و بحرانی افول گفتمان مسلط و ظهور گفتمانهای رقیب در عرصهٔ رقابت سیاسی، هر کدام از آنها آرمانها و تصاویر و اسطوره‌هایی از وضع مطلوب ارائه می‌کنند. در مرحلهٔ سوم و پیش از پرداختن به تسلط بعدی یک گفتمان و

---

1. Laclau 199, 036.
2 .Dislocation.

غلبه آن بر دیگر گفتمانها، می‌بایست به بررسی وضعیت آرمانی یک گفتمان و اسطوره‌سازی آن برای طرح وضع مطلوب پرداخت. اسطوره، نوعی بازنمایی و تبیین شرایط بی‌قرار اجتماعی است و در صدد است تا پاسخی مناسب به بحران موجود ارائه کند. اسطوره‌ها به بازسازی آرمانی فضای اجتماعی می‌پردازند و از طریق مفصل‌بندی مجدد دالهای متزلزل به دنبال ایجاد یک عینیت اجتماعی جدید هستند. بنابراین، شرایط عینی‌شده و جامعهٔ شکل‌یافته، خود یک اسطوره مجسم و متبلور است. زمانی که اسطوره‌ها در شرایط بحرانی در حال شکل‌گیری‌اند سوژه‌ها نیز ظهور می‌کنند، اما لحظهٔ تحقق و عینیت یافتن اسطوره و گفتمان لحظهٔ کسوف سوژه و انحلال آن در ساختار است. دراین‌صورت سوژه به موقعیت سوژه‌ای تقلیل می‌یابد. بنابراین، سوژه در فضای اسطوره‌ای ظهور می‌کند و پس از عینیت یافتن گفتمان رو به افول می‌رود.

به نظر لاکلا برای بازنمایی و تبیین یک فضای اجتماعی جدید، نیاز به ایجاد فضایی است که در آغاز وجهی استعاری و اسطوره‌ای[1] دارد. بنابراین دو فضا وجود دارد: فضای عینیت‌یافته یا بازنمایی‌شده و فضایی که باید بازنمایی شود. حوزه اسطوره‌ای که توسط سوژه‌ها ساخته می‌شود، شکل منطقی مشابهی با ساختار موجود ندارد، بلکه نقد و جایگزین ساختار موجود است که ویژگی کارکرد اسطوره‌ای را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، فضای اسطوره‌ای به‌عنوان جایگزین و شکل منطقی گفتمان ساختاری مسلط مطرح می‌شود.[2]

در فضای بی‌قراری و بحران ناشی از افول یک گفتمان مسلط و عینیت‌یافته، غلبه و عینیت‌یابی گفتمانهای جدید، مستلزم شرایطی است. برای اینکه یک اسطوره یا گفتمان به افق تصوری جامعه و یا گفتمان مسلط تبدیل شود، شرایطی لازم است. پیروزی و غلبهٔ یک گفتمان، محصول قابلیت دسترسی[3] آن است؛ یعنی در دسترس بودن در زمینه

---

1 Mythical
2 .Laclau, Ibid, 61
3 Availability

و موقعیتی که هیچ گفتمان دیگری خود را به‌عنوان جایگزین واقعی هرمونیک نشان نمی‌دهد.[1] بنابراین، در دسترس بودن می‌تواند زمینهٔ پیروزی یک گفتمان خاص را فراهم کند و آن را به افق تصوری جامعه تبدیل نماید. دلیل این امر این است که هیچ مقیاس مشترکی میان محتوای بی‌قراریهای موجود و اسطوره‌ای که آن را بازنمایی می‌کند وجود ندارد و دراین‌صورت صرف این واقعیت که این گفتمان خود را به‌عنوان نوع آرمانی و کامل جلوه می‌دهد کافی است تا زمینهٔ پذیرش آن را فراهم کند. در شرایط بحرانی، کنشگران اجتماعی که اینک از روابط هژمونیک قدرت رها شده‌اند، برای وضعیت بدیل به یکی از گفتمانهای نوظهوری که در دسترس آنها قرار دارد، گرایش یافته و زمینهٔ برتری و تفوق آن را فراهم می‌آورند. گفتمانهایی که در دسترس قرار می‌گیرند، یا جزو گفتمانهای سرکوب‌شدهٔ پیشین‌اند یا گفتمانهای جدیدی هستند که خارج از عرصه سیاسی پیشین آن جامعه وارد آن شده‌اند و توانسته‌اند خود را در دسترس بازیگران و کنشگران سیاسی جامعه قرار دهند.

البته پذیرش و تفوق یک گفتمان، شرط دیگری نیز دارد و آن قابلیت اعتبار[2] است. در یک جامعه گفتمانهای مختلفی معمولاً حضور دارند و در نتیجه صرف حضور یک گفتمان برای برتری آن کافی نیست. ازاین‌روست که می‌بایست برای توضیح چگونگی و علت تفوق یک گفتمان، شرط قابلیت اعتبار را نیز افزود. یعنی اصول پیشنهادی گفتمان نباید با اصول اساسی آن گروه اجتماعی ناسازگار باشد؛ اما هرچه سازمان گروه، بحرانی‌تر و بی‌قرارتر باشد، اصول اساسی آن بیشتر پراکنده و شکسته شده است. بنابراین، اگر اصولی مانده باشد که گروه را منسجم و مشخص سازد، گفتمانها نمی‌توانند با آنها از در ستیز درآیند.[3]

ظهور گفتمانها و غلبهٔ آنها با ایفای نقشهای اساسی برخی از کنشگران سیاسی نیز

1. Ibid:66
2. Credibility
3. Ibid: 66

که به رهبری نزاع سیاسی می‌پردازند، بستگی دارد. در نظریهٔ لاکلا و موفه بی‌قراری گفتمانها برخلاف نگرش جبرگرایانهٔ ساختارگرایی، موجب آزادی عمل کنشگران اجتماعی نیز می‌گردد. هرچند گفتمان سازنده است، اما فروپاشی گفتمان مسلط، مقاطعی از ظهور سوژه‌های اجتماعی را فراهم می‌آورد.[1]

لاکلا مفهوم سوژگی سیاسی را برای تبیین شیوه‌هایی که افراد به‌عنوان عاملان اجتماعی عمل می‌کنند، به کار می‌گیرد. وی از این طریق می‌خواهد مشکل دیرین ساختار ـ کارگزار را حل نماید.[2] لاکلا می‌گوید به دلیل اینکه گفتمانها و ساختارها هیچ‌گاه تثبیت نمی‌شوند و همواره نوعی تزلزل و بحران در آنها وجود دارد و به دلیل امکانی بودن و تصادفی بودن گفتمانها و جوامعی که این گفتمانها ایجاد می‌کنند، می‌توانیم شاهد ظهور سوژهٔ سیاسی باشیم. زمانی که یک گفتمان دچار تزلزل می‌شود و نمی‌تواند به عاملان اجتماعی هویت اعطا کند، امکان ظهور سوژهٔ سیاسی فراهم می‌گردد. بنابراین، ظهور سوژه پیامد امکانی بودن و عدم تثبیت کامل گفتمانها و بحران هویت در شرایط تزلزل گفتمانی است. سوژه‌ها بر لبه‌های متزلزل ساختارهای گفتمانی ایجاد می‌شوند.[3] نقش رهبران را به‌عنوان سوژه‌هایی که در دوره‌های بحرانی ظهور نموده‌اند و تحولات جدیدی را در جوامع ایجاد می‌کنند، می‌توان با ایدهٔ ظهور سوژه در هنگام بی‌قراری گفتمانها توضیح داد.

پس از استقرار یک گفتمان و در فرایند عینیت‌یابی و رسوب شدن یک گفتمان، می‌توان ساختار درونی آن را مورد کاوش قرار داد. در تحلیل گفتمانی این امر با تمرکز بر دال مرکزی[4] یک گفتمان، مفصل‌بندی[5] و چگونگی هم‌نشینی دالها و نشانه‌ها در آن توضیح داده می‌شود. هر گفتمانی شامل مجموعه‌ای از دالها یا نشانه‌ها[6] است. در

1. Ibid: 60
2. Ibid: 69
3. Ibid:60.
4. Master signifier.
5. Articulation.
6. signifiers

نظریه‌های گفتمان، نشانه‌ها خصلتی شناور دارند. هرچند در زبان‌شناسی سوسور رابطهٔ دال و مدلول در یک ساختار زبانی، شکل ثابتی به خود می‌گرفت، اما در پساساختارگرایی هیچ رابطهٔ خاصی بین دال و مدلول از پیش پذیرفته نمی‌شود. دالهای درون هر گفتمانی هیچ‌گاه صد درصد تثبیت نمی‌شوند و امکان هرگونه تغییر و دگرگونی معنایی در آنها وجود دارد. برای مثال، لاکلا نشانه‌ای مانند بدن را دال شناور[1] می‌نامد.

«دالهای شناور، نشانه‌هایی هستند که گفتمانهای مختلف تلاش می‌کنند تا به آنها به شیوهٔ خاص خودشان معنا ببخشند»[2].

نقاط مرکزی هم دالهای شناور به حساب می‌آیند، ولی تفاوت در این است که نقطهٔ مرکزی به حالتی اشاره دارد که معنای نشانه موقتا به حالت انجماد[3] درآمده است، ولی دال شناور به حالتی اشاره دارد که نشانه در میدان مبارزه، گفتمانهای متفاوت برای تثبیت معنا شناور و معلق است.

نشانه‌ها پیش از جذب شدن در مفصل‌بندی و نظام گفتمانی، یک عنصر[4] هستند. هر نشانه‌ای که وارد این شبکه شود و در آنجا به واسطهٔ عمل مفصل‌بندی با نشانه‌های دیگر جوش بخورد، به یک دقیقه یا لحظه[5] تبدیل می‌شود. معنای این نشانه‌ها به علت تفاوتشان با یکدیگر و جایگاههای متفاوت آنها به‌صورت موقت تثبیت می‌شود. یک گفتمان تلاشی است برای تبدیل عناصر به دقایق و لحظات از طریق تقلیل چندگانگی معنایی آنها به یک معنای کاملاً تثبیت‌شده. در این حالت نوعی انجماد در معنای نشانه حاصل می‌شود و مانع از نوسانات معنایی آنها می‌شود؛ اما این انجماد به‌هیچ‌وجه دائمی نیست. در واقع انتقال از حالت عنصر به لحظه هیچ‌گاه به‌نحو دائم

1. Floating Signifier.
2. 2002:28, Jorgenson& Philips.
3. Closure.
4. Element.
5. Moment.

صورت نمی‌گیرد.[1]

دالها و نشانه‌های جذب‌شده در یک گفتمان، یک مفصل‌بندی[2] را تشکیل می‌دهند. مفهوم مفصل‌بندی نقش مهمی در نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه دارد. عناصر متفاوتی که جدا از هم شاید بی‌مفهوم باشند، وقتی در کنار هم در قالب یک گفتمان گرد می‌آیند، هویت نوینی را کسب می‌کنند. لاکلا و موفه برای ربط دادن و جوش دادن این عناصر به هم‌دیگر از مفهوم مفصل‌بندی استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر:

«مفصل‌بندی به گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آنها در هویتی نو» مربوط می‌شود».[3]

آنها هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود، به‌نحوی که هویت این عناصر در نتیجهٔ عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامند.

نکتهٔ اساسی و محوری در مفصل‌بندی یک گفتمان، دال مرکزی است. هر گفتمانی ایده‌ها و مفاهیم خود را از طریق استخدام دالها و نشانه‌هایی انجام می‌دهد. این نشانه‌ها حول یک نقطهٔ مرکزی[4] به‌طور مقطعی تثبیت می‌شود. نقطه مرکزی، نشانهٔ برجسته و ممتازی است که نشانه‌های دیگر در سایهٔ آن نظم پیدا می‌کنند و به هم مفصل‌بندی می‌شوند.[5] آنها این مفهوم را از لاکان اقتباس می‌کنند. لاکان از دال برتر[6] صحبت می‌کند که در نظریهٔ گفتمان می‌توان آن را معادل نقطهٔ مرکزی دانست. ریچارد رورتی نیز از واژگان نهایی[7] برای این معنا استفاده می‌کند. از نظر رورتی

---

1. Lacla & Mouffe:2001:110
2. Articulation
۳. دیوید هوارث، «نظریهٔ گفتمان»، «فصلنامهٔ علوم سیاسی»، سید علی اصغر سلطانی، صص ۱۵۶-۱۸۲، شمارهٔ ۲: ۱۶۳، ۱۳۷۷.
4. nodal point
5. Laclau & Mouffe, Ibid:112
6. master signifier / point de caption
7. final vocabulary

واژگان نهایی واژگانی است که هنگامی که از کسانی خواسته می‌شود از امید، عقاید و آرزوهایشان تبیینهایی ارائه دهند، مجموعه‌ای از کلمات و عبارات را دارند که بدانها متوسل می‌شوند. اینها، همان واژگان نهایی هستند. ما داستان خودمان را با این واژگان نقل می‌کنیم. آنها بدین دلیل نهایی هستند که فراتر از آنها تکرار مکررات، جزمیت یا سکوت وجود دارد.[1]

نمونه یک مفصل‌بندی گفتمانی در تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه



وجوه ناسازگاری تحلیلهای گفتمانی با تفکر اسلامی

تحلیل گفتمانی به‌رغم داشتن امتیازاتی در تحلیل سیاسی، با توجه به مبانی نظری آن، ناسازگاریهایی با ساختار تفکر اسلامی دارد. بدون تردید، نقد و بررسی روشمند تحلیل گفتمانی و مبانی نظری آنها، مستلزم تأمل بیشتر و فرصت کافی است. در اینجا با توجه به ساختارهای معرفتی پذیرفته‌شده در تفکر اسلامی، سعی خواهد شد با اشاره به این ناسازگاریها، ظرفیتهای موجود در ساختار تفکر اسلامی برای استفادهٔ روشی از

1. Rorty, Richard, **Contingency, Solidarity, & Irony,** Cambridge, Cambridge University press, 1989, P 73.

تحلیل گفتمانی شناسایی شود. نظریه‌های گفتمان ریشه در مباحث ساختارگرایی سوسور و پساساختارگرایی دریدا، فوکو و دیگر اندیشمندان پسامدرن غرب دارند؛ درحالی‌که تفکر اسلامی در سنت اسلامی و با محوریت نصوص دینی و در بستر تفکر عقلی یونانی ـ اسلامی شکل گرفته‌اند.

۱. تقابل مبناگرایی تفکر اسلامی با سازندگرایی اجتماعی تحلیلهای گفتمانی

نظریهٔ گفتمان آن‌گونه که هوارث توضیح داده است، مبتنی بر سه مبنای کلان است. او با اشاره به تعلق نظریه‌های گفتمان به مکتب پسامدرنیسم، سه آموزهٔ مهم را در این مکتب که بر نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه تأثیر گذاشته‌اند، بررسی می‌کند:

«نخست انتقاد پسامدرنها از آن چیزی است که ژان فرانسوا لیوتار آن را نفی فراروایت[1] یا به عبارت دیگر روایتهای بزرگ رهایی‌بخشی در مدرنیته نامیده است... نکتهٔ دوم، موضع ضد مبناگرایی[2] عمل‌گرای آمریکایی ریچارد رورتی است .... که نشان می‌دهد هیچ دیدگاه عینی وجود ندارد که حقیقت یا دانش مربوط به جهان را تضمین کند... سومین نکتهٔ مهم مربوط به پسامدرن، جوهرستیزی[3] آن است. در این مورد، ژاک دریدا، شالوده شکن‌گرای فرانسوی، مشکلات تلاش برای تعیین ویژگیهای اساسی مفاهیم و پدیده‌ها را به‌نحو بسیار جالبی نشان می‌دهد. نقد دریدا دربارهٔ متافیزیک غرب، ناممکن بودن تعیین حدود جوهر اشیا و ناممکن بودن تثبیت هویت کلمات و پدیده‌ها را اظهار می‌کند. از نظر دریدا، تلاش برای بستن(یا محدود کردن) متون و استدلالهای فلسفی ــ تلاش برای

1. Metanarrative.
2. Anti-Foundationalist.
3. Anti-Essentialism.

تعیین جوهر چیزی ـ همواره با شکست مواجه می‌شود؛ چراکه ابهامات و چیزهای غیر قابل انتخابی وجود دارند که از تثبیت نهایی ممانعت کرده، تمایزات قطعی را مبهم می‌سازند.[۱]

اصول سه‌گانهٔ کلی فوق مبنای نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه را شکل می‌دهند. در تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه گفتمان نقش اساسی در زندگی اجتماعی دارد و در نتیجه سازندهٔ حیات اجتماعی و ویژگیهای فردی است.[۲] از این منظر سوژه، کاملاً تحت‌الشعاع است و جز در موارد بی‌قراری گفتمانها، فرصت ظهور خاصی ندارد. بر اساس ضد مبناگرایی رورتی که در نظریهٔ گفتمان تنیده شده است، هیچ مبنای ثابت و مشخصی برای شناخت وجود ندارد و نظریهٔ اجتماعی محصول روابط قدرت در جامعه است که به تناسب روابط قدرت نگرش و ذهنیت افراد شکل می‌گیرد. بر اساس نظریهٔ گفتمان به جای سخن گفتن از جوهر و ماهیت پدیده‌ها می‌بایست صرفاً بر روابط قدرت در جامعه، هژمونی و فرایند غیریت‌سازی بین گفتمانها تمرکز نمود. هیچ حقیقتی ورای این روابط اجتماعی وجود ندارد. دالها تهی از معنا هستند و هر گفتمانی به فراخور مفصل‌بندی خود در صدد معنا دادن به آنهاست.

از منظر دیگری تحلیلهای گفتمانی با سازندگرایی اجتماعی[۳] پیوند دارند. چنان‌که برگر و لوکمان در کتاب خود گزارش می‌دهند در چنین مطالعاتی تمرکز بر ساخته‌شدن اجتماعی تلقی انسانها از واقعیتهاست و از این نظر نوعی جامعه‌شناسی معرفت[۴] یا معرفت شناسی اجتماعی[۵] هستند.[۶] یورگنسن و فیلیپس با گزارش

---

۱. دیوید هوارث، «نظریهٔ شگفتمان»، پیشین، صص ۱۹۸-۱۰۰.

2. Jorgenson & Philips, Op.Cit, P. 15-20
3. Social Constructionism
4. Sociology of knowledge
5. Social Epistemology

۶. برگر پیتر و لوکمان توماس؛ پیتر، توماس، ساخت اجتماعی واقعیت، فریبرز مجیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

دیدگاههای بر[1] و گرگن[2] ویژگیهای سازندگرایی اجتماعی را به این شرح مطرح ساخته‌اند:

روبکردی انتقادی به دانش بدیهی‌انگاشته‌شده؛

دانش ما دربارهٔ جهان نباید به‌مثابهٔ حقیقتی عینی انگاشته شود. واقعیت تنها به‌واسطهٔ مقولات برای ما قابل دسترسی است و بازنماییهای جهان توسط ما و دریافتهایمان، بازتابهای واقعیتی که «آنجا در بیرون» است نیست، بلکه این بازنماییها و دریافتها حاصل مقوله‌بندی جهان توسط ما و، به اصطلاح گفتمانی، محصول گفتمان هستند.

ویژگی تاریخی و فرهنگی؛

ما اساساً موجوداتی تاریخی و فرهنگی هستیم و دیدگاهها و دانش ما دربارهٔ جهان «محصول مبادلات میان انسانهاست که از نظر تاریخی موقعیت‌مندند». در نتیجه، شیوهٔ فهم و بازنمایی جهان توسط ما، محتمل و مشروط[3] است ... . این دیدگاه، ضد جوهرگرایانه[4] است.

رابطهٔ میان دانش و فرایندهای اجتماعی

فرایندهای اجتماعی شیوه‌های فهم ما از جهان را خلق و حفظ می‌کنند. دانش از طریق تعاملات اجتماعی‌ای تولید می‌شود که ما در آن، حقیقتهای مشترک را می‌سازیم و بر سر آنچه درست یا نادرست است به رقابت برمی‌خیزیم.

رابطهٔ میان دانش و عمل اجتماعی؛

---

1. Burr.
2. Gergen.
3. Contingent
4. Anti-essentialist

در چارچوب یک جهان‌بینی خاص، بعضی از اشکال عمل و رفتار طبیعی می‌شوند و بعضی دیگر غیرقابل تصور. فهمهای اجتماعی متفاوت دربارهٔ جهان منتهی به کنشهای اجتماعی متفاوت می‌شوند، و در نتیجه، ساخت اجتماعی دانش و حقیقت دارای پیامدهای اجتماعی است».[۱]

چنین مبانی‌ای در تفکر سیاسی اسلامی قابل قبول نیستند. به تبع سنت فکری عقلی ارسطویی، تفکر اسلامی، مبناگرا، جوهرگرا و در نتیجه دارای روایت کلان است. در این تفکر نص و عقل دو معیار بشری برای دستیابی به حقایق جهان هستی هستند. اسلام‌گرایان نه صرفاً بر اساس روابط قدرت و نفی غیر، بلکه بر اساس آنچه آنها راه درست و پیام الهی برای بشر می‌دانند، تفکر می‌کنند و طبق آن دست به قیام و مبارزه می‌زنند. برخی از محققانی که از این رهیافت در تحلیل اندیشهٔ سیاسی اسلام استفاده نموده‌اند، بر ناسازگاری مبانی تحلیل گفتمانی با ساختار تفکر سیاسی شیعی اذعان نموده‌اند.[۲]

وجوه سازگاری تحلیلهای گفتمانی با مطالعات اسلامی

فارغ از مدعیات مبنایی تحلیلهای گفتمانی، اگر کانون تحلیلهای گفتمانی را تأکید بر سیال و متحول بودن گفتمانها بدانیم، تفکر اسلامی، مبانی معرفتی خاصی را در پرتو اجتهاد و عقل‌گرایی پذیرفته است که امکان تغییر و دگرگونی در تفکر سیاسی را نهادینه می‌سازند و از این حیث امکان مقایسه و الهام‌گیری از ایده‌های تحلیل گفتمان را بدون نیاز به پذیرش مبانی آن فراهم می‌سازد.

---

1. Jorgenson & Philips, Op.Cit, 4-6.

۲. برای نمونه ر.ک به جمیله کدیور، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۹، ص ۴۲.

۱. تحلیل گفتمانی و ظرفیتهای تحول در ساختار فکری اسلامی

یکی از ویژگیهای اساسی گفتمانها از منظر تحلیل گفتمانی خصلت تغییرپذیری آنهاست. این امر بدان علت است که هر گفتمانی تابع شرایط متحول و دگرگون‌شونده بر اساس روابط قدرت در جامعه است. هرچند از این منظر نگرش اسلامی به تغییر و تحول اندیشه‌ها و گفتمانها متفاوت است و تعیین‌کنندگی صرف عرصهٔ سیاسی - اجتماعی را بر تحول آنها نمی‌پذیرند، اما در چارچوب تفکر خویش زمینه‌ها و ظرفیتهایی را نیز برای تغییر و دگرگونی می‌پذیرند. زمینه‌های عقل‌گرایی در تفکر غالب اسلامی، امکان جذب مفاهیم و عناصر جدید را در آن فراهم کرده است. این زمینه‌ها را می‌توان در محورهای زیر جستجو کرد:

۱. حجیت تفکر عقلانی و امکان بازنگری در فهم و تفسیر آموزه‌های دینی. برخلاف نگرشهای نص‌گرا به دین ـ که صرفاً بازگشت به سنت و گذشته را هدف خویش قرار می‌دهند ـ در تفکر اسلامی، آموزه‌های دینی از طریق عقلی قابل حصول و تفسیرند. از دیدگاه عدلیه پذیرش دین مستلزم نظر و تفکر عقلانی است و ازاین‌رو پیش از مراجعه به عقل جایز نیست به آموزه‌ها و احکام شرعی تمسک کرد. علامهٔ حلی در بیان حدود قلمرو عقل می‌گوید:

> «بدان هرآنچه را که صدق رسول متوقف بر آن است نمی‌توان با نقل ثابت کرد و هرآنچه را که عقل وجود و عدمش را تجویز می‌کند، جایز نیست اثبات آن با عقل و غیر از این دو می‌توان همه چیز را با آنها ثابت کرد».[1]

حتی فراتر از آن، گزاره‌ها و احادیث مخالفِ ضرورتِ عقل از این دیدگاه، رد و مورد بازنگری قرار می‌گیرند.[2] در نگرش غالب مذهب تشیع، عقل یکی از منابع

---

۱. علامه حلی، مناهج الیقین، تحقیق: محمدرضا الانصاری القمی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷۴، ص۱۱۳.

۲. حکیم لاهیجی، ۱۳۷۲، ص۴۳.

چهارگانه فقهی محسوب می‌شود. قاعدهٔ ملازمهٔ بین حکم شرع و عقل، امکان جذب مفاهیم و عناصر جدید را نهادینه کرده است. در علمِ اصولِ فقه در بررسی منابع ادلهٔ فقهی، مباحث حسن و قبح مطرح می‌شود و از آن به‌عنوان قاعدهٔ ملازمهٔ عقل و شرع یاد می‌شود.

«این قاعده با این عبارت بیان می‌شود: کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع. مقصود این است که هرجا که عقل یک مصلحت و یا یک مفسدهٔ قطعی را کشف کند، به دلیل لمّی و از راه استدلال از علت به معلول حکم می‌کنیم که شرع اسلام در اینجا حکمی دائر به استیفای آن مصلحت و یا مفسده دارد؛ هرچند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد. و هرجا که یک حکم وجوبی یا استحبابی یا تحریمی و یا کراهتی دارد ما به دلیل انّی و از راه استدلال از معلول به علت کشف می‌کنیم که مصلحت و مفسده‌ای در کار است؛ هرچند بالفعل عقل ما از وجود آن مصلحت یا مفسده آگاه نباشد.»[1]

۲. عناصر ثابت و متغیر در شریعت: مقتضیات زمانه. یکی از اهداف اسلام‌گرایان تطبیق اسلام با نیازهای زمانه بوده است. این امر به مدد اجتهاد قابل حصول است. با توجه به آنکه شریعت اسلامی حکم تمامی وقایع جزئی را بیان نکرده است، و صرفاً در حد بیان احکام کلی شرعی بوده است، و همچنین مسائل مستحدثی نیز ظهور می‌کنند، ازاین‌رو نقش مجتهدان از این دیدگاه استنباط احکام اصولی شرعی با جزئیات مربوط بدان است.

۳. باز بودن باب اجتهاد و نقش زمان و مکان در آن. بحث زمان و مکان یکی از مباحثی است که امام خمینی ﷺ بر اساس مبانی اجتهاد شیعی مطرح کرده‌اند. ایشان با رد ادعای گذر از فقه سنتی و تأسیس فقه پویا، لزوم تمسک به شیوهٔ اجتهاد سنتی را در

---

۱. مرتضی مطهری، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۷۲، صص ۲۰-۲۲.

حوزه‌های علمیه ضمن توجه به اقتضائات زمان و مکان مطرح کردند. مسئلهٔ مورد تأکید امام خمینی ﷺ در این باب، باز بودن باب اجتهاد برای استنباط احکام جدید بر اساس زمان و مکان است:

«در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظریات اجتهادی ـ فقهی در زمینه‌های مختلف با یکدیگر آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد، ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که براساس آن، نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند که وحدت رویه و عمل، ضروری است و همین‌جاست که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نیست.»[1]

در عبارتی دیگر بر ضرورت حضور فعال روحانیت شیعی در صحنهٔ اجتماعی و تلاش برای حل مشکلات جامعهٔ اسلامی از طریق فرایند اجتهاد مبتنی بر زمان و مکان تأکید می‌کنند:

«و روحانیت تا در همهٔ مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای ادارهٔ جامعه کافی نیست.[2]... یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیریهاست».[3]

۴. خطاپذیری اجتهاد و امکان جذب مفاهیم جدید. یکی از مسائل مربوط به فهم دینی در باب احکام زندگی این جهانی، اعتقاد به خطاپذیری اجتهاد است. عالمان شیعی

---

۱. امام خمینی، صحیفهٔ نور، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، ج۲۱، ص ۴۷، سخنرانی ۱۳۶۴/۲/۹.

۲. همان، ج ۲۱: ص۱۰۰.

۳. همان: ص ۶۱.

برخلاف اهل سنت که به تصویب در اجتهاد معتقد بودند، مخطئه خوانده می‌شوند. این بدان معناست که فرایند اجتهاد و فهم متون دینی به دلیل ظنی بودن فرایند اجتهاد، لزوماً به رأی صواب نمی‌رسد، بلکه ممکن است در فرایند اجتهاد مجتهد بر خطا رود و در نتیجه به حکم واقعی نرسد. اصولیان شیعی برای حل چنین مسئله‌ای ضمن پذیرش خطاپذیری اجتهاد سعی نموده‌اند وجوهی را برای معذور بودن مجتهد در چنین شرایطی مطرح نمایند. عالمان سنی برای توجیه قول به تصویب، این ایده را مطرح کردند که درصورت اصابت حکم مجتهد به واقع حکم او قطعاً بر صواب خواهد بود؛ اما درصورت خطا رفتن اجتهاد وی، خداوند در ازای رأی وی حکمی را ایجاد خواهد نمود و در نتیجه مجتهد همیشه مصیب است و خطا نمی‌رود؛ اما عالمان شیعی ضمن رد آن بر واحد بودن حکم واقعی تصریح نموده‌اند و در نتیجه برای معذور دانستن مجتهد درصورت خطا رفتن، استدلال دیگری را مطرح کرده‌اند. شیخ انصاری در مبحث اصولی خویش، نظریهٔ مصلحت سلوکی را برای توضیح وجه معذوریت مجتهد مطرح کرده است. طبق نظر شیخ انصاری، نفس سلوک بر اساس ادله اجتهادی دارای مصلحتی است که در صورت اصابت اجتهاد به واقع دو مصلحت درک می‌شود؛ اما درصورت خطا رفتن، مصلحت حاصله صرفاً با سلوک مقدمات اجتهادی به دست خواهد آمد.

مبنای چنین اعتقادی نیز قول به مصالح و مفاسد واقعیه برای احکام دینی است. چنین اعتقادی خود یکی از دستاوردهای پذیرش حسن و قبح عقلی است. احکام دینی همواره می‌بایست با مصالح و مفاسد واقعیه مطابق باشند. منکران حسن و قبح با نفی تشخیص بشری معیارهای حسن و قبح، چنین ضرورتی را رد کرده‌اند؛ اما در مکتب عدلیه به دلیل پذیرش حسن و قبح عقلی، ضرورت دارد تا احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعیه استوار باشند. در نتیجه اجتهاد شیعی نیز می‌بایست تلاشی برای رسیدن به حکم واقعی مطابق با مصالح واقعیه باشد. ویژگی خطاپذیری اجتهاد شیعی سبب شده است که همواره امکان تجدید نظر در احکام پیشین وجود داشته باشد. چنین

خصلتی در اجتهاد شیعی موجب انعطاف تفکر شیعی شده است.

۵. احکام ضروری و رعایت مصالح. یکی از ویژگیهای تفکر سیاسی شیعی پذیرش ضرورتها و مصالح است. در اصول فقه شیعه به‌منظور تطبیق با شرایط اضطراری، احکام ثانوی و احکام حکومتی مطرح شده‌اند. این احکام تلاشی برای تأمین نیازهای آنی و پیش‌بینی نشده است که به اضطرار و به‌صورت موقت برای افراد و جامعهٔ اسلامی مطرح می‌شود. مهم‌ترین مصادیق احکام ضروری را در اصول فقه شیعی می‌توان در مورد عسر و حرج، اضطرار، ضرر و ضرار، تقیه و عجز و ناتوانی برشمرد. در هرکدام از موارد مذکور، حکم اولیه موقتاً تعطیل، و حکم ثانوی بر موضوع بار می‌شود.

از دیدگاه امام خمینی ﷺ حفظ نظام اسلامی از اهمّ واجبات است و درصورت تزاحم حفظ نظام با برخی از احکام اولیه، می‌توان آنها را موقتاً تعلیق نمود. ایشان در نامه‌ای به آیت‌الله خامنه‌ای، ریاست جمهوری وقت در سال ۱۳۶۷ بر این نکته تأکید نمودند.[1] احکام حکومتی نیز می‌توانند برای تأمین مصالح جامعهٔ اسلامی و تأمین نیازهای مقطعی کارساز باشند. این احکام مواردی از تصمیم‌گیری است که ولیّ امر مسلمین فراتر از احکام اولیه اخذ می‌کند[2] و تا بقای مصلحت، آنها را به تعلیق درمی‌آورد. نمونهٔ بارز استفاده از حکم حکومتی را می‌توان در قضیهٔ تنباکو یافت.

۶. منطقةالفراغ و امکان جذب اندیشه‌ها و ایده‌های جدید. در شریعت اسلامی از احکام پنجگانه یاد شده است که شامل تمامی افعال بشری می‌شود. چهار حکم از این احکام حاوی توصیه و سفارش خاصی است: احکام واجب، مستحب، حرام و مکروه؛ اما یکی از این احکام فاقد توصیه و سفارش خاصی به فعل یا ترک است؛ چنین حکمی اباحه نامیده می‌شود. در مورد ماهیت اباحه دو دیدگاه در بین اصولیان شیعی وجود

---

۱. همان، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

۲. محمدحسین طباطبایی، بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، بی‌تا، ص۸۳

دارد. بر اساس یک دیدگاه، مباحات نیز از سوی شارع جعل شده است و بر این اساس، یک حکم تشریعی است؛ اما برخی دیگر معتقدند مباحات اموری هستند که شارع در آنها حکمی اعلام نکرده است و حوزهٔ فراغ یا مالانص‌فیه تلقی می‌شود. اصطلاح منطقةالفراغ را نخستین‌بار شهید صدر در مباحث اصول فقه خویش مطرح کرد.[۱] البته نتیجهٔ هر دو دیدگاه، آزادی فرد و جامعهٔ اسلامی در این منطقه برای تصمیم‌گیری بر اساس خواستها و نیازهای خویش است. در چنین منطقه‌ای بر اساس تصمیم‌گیری عقلانی می‌توان آموزه‌هایی را از دیگران اخذ نمود و بدان عمل کرد.

با توجه به ظرفیتهای تحول و دگرگونی در تفکر اسلامی در ایران، می‌توان کاربرد تحلیل گفتمانی را در بررسی مباحث آن توضیح داد. در تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه از دو حیثیت می‌توان محورهای تحلیل را بررسی نمود:

۲. ابعاد ایستا و تعین‌یافتهٔ گفتمان

حیثیت نخست که آن را وضعیت عینیت‌یافته یا تثبیت‌شده می‌توان نامید، به گفتمان، نگرشی ایستا و ثابت دارد. البته در تحلیل گفتمانی تثبیت‌شدگی یا عینیت‌یافتگی گفتمانها موقتی است و همواره در معرض تغییر قرار دارند. در اینجا مقایسه و کاربرد روشی تحلیل گفتمان در مورد اسلام‌گرایی با سهولت امکان‌پذیر است. محورهای حیثیت عینیت‌یافتهٔ گفتمان را می‌توان در موارد زیر جستجو کرد:

الف) تبیین ساختار درونی یک اندیشه: از مهم‌ترین مزایای گفتمان لاکلا و موفه ارائهٔ کلیت ساختار یک اندیشه بر اساس تعیین نقاط تمرکز و دالهای برتر آن اندیشه است. نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه به‌خوبی مفصل‌بندی مفاهیم و ایده‌های موجود در یک نظام فکری را نشان می‌دهد و از این نظر چگونگی ارتباط آنها نیز در درون مفصل‌بندی گفتمانی مورد توجه قرار می‌گیرد. چنین بعدی از نظریهٔ گفتمان، تعارضی با مبانی تفکر اسلام‌گرایی در ایران و در کل نظریه‌های مبتنی بر مبناگرایی ندارد. هر

---

۱. محمد باقر صدر، *اقتصاد ما*، عبدالعلی اسپهبدی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷، ص ۷۲۵.

اندیشه‌ای با اجتماع مفاهیمی شکل گرفته است که تاکنون به‌خوبی تبیین مناسبی از چینش مفاهیم در یک نظریه همانند تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه ارائه نشده است. شناسایی دالهای برتر و چگونگی هم‌نشینی مفاهیم در درون یک نظریه و مفصل‌بندی آنها از نوآوریهای نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه است و از این لحاظ برای مطالعه حاضر نیز قابل استفاده خواهد بود.

ب) قابلیت توضیح چگونگی معنایابی مفاهیم در درون ساختار یک اندیشه. یکی دیگر از مزایای نظریهٔ گفتمان لاکلا و موفه توضیح تمایز معانی مفاهیم و واژگان در گفتمانهای مختلف است. این ویژگی نظریهٔ گفتمان هرچند مبتنی بر نظریهٔ نشانه‌شناسی سوسور و تحولات پساساختارگرایی در آن است، اما فی‌نفسه قابل استفاده در ساختار تفکر اسلامی نیز است. صرف تفاوت معانی واژگان لزوما مبتنی بر ساخت اجتماعی مفاهیم و معانی نیست. در دستگاه فکری ارسطویی نیز که اندیشمندان اسلامی وارث آن هستند، مفاهیم و اصطلاحات، اعتبارياتی تلقی می‌شوند که می‌توانند در ساختارها و جوامع مختلف مورد استفاده قرار گیرند. از این دیدگاه، الفاظ ابزارهایی برای انتقال معانی‌اند و با توجه به حیثیتهای مختلف، معانی مختلفی را دربرمی‌گیرند. در دانش اصول فقه اسلامی نیز، اصولیان در مباحث الفاظ به بررسی چگونگی تعین معانی در اصطلاحات مختلف پرداخته‌اند. به‌رغم مباحث فوق در نزد اندیشمندان اسلامی، نوآوری و بداعت نظریهٔ گفتمان را می‌توان در قرار دادن مفاهیم در کنار یکدیگر در یک نظام معنایی دانست که به تبع آن، الفاظ معانی خاصی می‌یابند. از این نظر این بعد نظریهٔ گفتمان نیز می‌تواند با تخلیهٔ آن از مبانی ساختارگرایانهٔ اجتماعی نشانه‌شناسی سوسوری و تحول آن در پساساختارگرایی در تحلیل اسلام‌گرایی مورد استفاده قرار گیرد.

ج) تقابل و غیریت‌سازی بین گفتمانها: از این نظر نیز می‌توان نظریهٔ گفتمان را با ساختار تفکر سیاسی شیعی با لحاظهایی سازگار دانست. هرچند غیریت‌سازی در نظریهٔ لاکلا و موفه بر اساس آموزهٔ سازندگرایی اجتماعی و تعیین‌کنندگی روابط قدرت بین

نیروهای اجتماعی، تنها مرز سازندهٔ یک گفتمان است، در تفکر اسلامی به دلیل گرایشهای مبناگرایانه امکان تعیین مرزهای ایجابی نیز وجود دارد. بااین‌حال می‌توان با استفاده از این مفهوم چگونگی تقابل بین گفتمان اسلام‌گرایی را با گفتمانهای رقیب آن نشان داد و کلیت گفتمان اسلام سیاسی را معرفی نمود.

در تفکر اسلامی نمودهای غیریت‌سازی را در تفکر اسلامی در موارد متعددی از جمله در متن قرآن کریم می‌توان یافت. در سورهٔ کافرون و نیز سورهٔ توبه صریحاً بر نفی غیر تصریح شده است. اساس سورهٔ کافرون در قرآن اعلام تمایز و جدایی بین مؤمنان و کافران است. در سورهٔ توبه نیز برائت مفهومی قرآنی است که صریحاً مشرکان را نفی نموده است. در سنت شیعی غیریت‌سازی به‌گونه‌ای دیگر نهادینه شده است. با توجه به تقابل مذهب شیعی و مذهب اهل سنت، مخالفت با عامه یا اهل سنت یکی از معیارهای ترجیح اخبار و احادیث مورد تردید است. اصل تعریف سلبی یا تعریف به اضداد نیز در سنت فکری ـ عقلی دورهٔ اسلامی مورد دیگری از کاربرد غیریت‌سازی به شیوهٔ خاص خود است. بر اساس این قاعده، اشیا با اضداد خود تعریف می‌شوند. در اسلام‌گرایی ایران نیز امام خمینی ﷺ با طرح دو نوع اسلام ناب محمدی ﷺ و اسلام آمریکایی عملاً نفی غیر را در کانون تعریف اسلام ناب محمدی وارد کرده است.

۳. ابعاد متحول و پویای گفتمان

برخی از ابعاد گفتمانها در تحلیل گفتمانی، خصلتی پویا و متحول می‌یابند. در تفکر اسلام‌گرایی برخی از چنین عناصری را نیز می‌توان به‌صورت محدود به کار برد. نمونه‌هایی از آن را بررسی می‌نمایم.

ـ قابلیت توضیح چگونگی جذب مفاهیم و ایده‌های جدید در یک اندیشه و تغییر و تطبیق آنها در ساختار جدید. بر اساس الگوی تحلیل لاکلا و موفه و با تکمیل آن با ایدهٔ نظم گفتمانی فرکلاف، مفاهیم و ایده‌ها در فضای گفتمانی قرار دارند و

هر گفتمانی سعی می‌کند آن مفاهیم را بر اساس اهداف و مقاصد خویش در درون مفصل‌بندی خویش به‌عنوان یک لحظه تبدیل کند و در ساختار فکری خویش جذب نماید.[۱] چنین الگویی می‌تواند در توضیح تحول اندیشهٔ سیاسی شیعی و تحولات گفتمانهای اسلام سیاسی در ایران مورد استفاده قرار گیرد. ساختار تفکر سیاسی شیعی امکان جذب ایده‌های جدید را در درون خود دارد. مکانیسم جذب مفاهیم جدید از طریق فرایند اجتهاد مبتنی بر زمان و مکان و معیارهای عقلی صورت می‌پذیرد.

ـ تبیین نقش رهبران به‌عنوان سوژه‌های سیاسی در تحقق و شکل‌گیری گفتمانها. لاکلا در تأملات خود در موضع‌گیری در مسئلهٔ رابطهٔ کارگزارساختار سعی نموده است نقشهای کارگزاران اجتماعی را نیز مورد توجه قرار دهد.[۲] ازاین‌رو برای نشان دادن نقشهایی که کارگزاران و سوژه‌های اجتماعی می‌توانند در تحولات گفتمانی ایفا نمایند، به توضیح نقش کارگزاران در هنگام بی‌قراری گفتمانها پرداخته‌اند. طبق این دیدگاه هنگام بی‌قراری یک گفتمان، رهبران نقش اصلی را در معرفی گفتمان بدیل و جایگزین‌سازی آن به جای گفتمان در حال افول ایفا می‌کنند. با استفاده از این الگو نیز می‌توان در تحولات اسلام سیاسی در ایران نقش رهبران را توضیح داد. چنین الگویی نیز به‌لحاظ مبنایی می‌تواند با ساختار تفکر سیاسی شیعی سازگار باشد.

ـ توضیح تحول اجتماعی گفتمانها و فرایند بی‌قراری و شکل‌گیری آنها با استفاده از مفاهیم اعتبار و در دسترس بودن. به‌رغم مبناگرایی تفکر اسلامی، اندیشمندان دورهٔ اسلامی بر تأثیرگذاری پدیده‌های اجتماعی بر انسانها اذعان نموده‌اند. دیرپاترین دیدگاه اسلامی را در این باب می‌توان در خود سنت بنیان‌گذاران دین یافت. در حدیثی

---

1. Jorgenson & Philips, 2002.

۲. محمدرضا تاجیک، گفتمان، پادگفتمان و سیاست، تهران: مؤسسهٔ تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴، صص ۴۵-۴۶.

معروف، پیامبر گرامی اسلام ﷺ اظهار نموده‌اند که انسانها بر فطرت الهی متولد می‌شوند، اما شرایط اجتماعی و والدین او موجب دگرگونی نگرش و دیدگاه وی می‌گردند.[۱] این حدیث ضمن اشاره به ودیعه نهاده شدن فطرت الهی در انسانها، بیانگر تأثیرات اجتماعی در تحول دیدگاه انسانهاست. همچنین می‌توان به این روایت شریف نبوی اشاره نمود که فرمودند: «الناس علی دین ملوکهم».[۲] این حدیث نیز بر تعیین‌کنندگی اجمالی و نه مطلق شرایط اجتماعی تأکید می‌کند. بر این اساس می‌توان با استفادهٔ مشروط از تأثیرگذاری شرایط اجتماعی موجود در نظریهٔ گفتمان به توضیح شرایط اجتماعی ظهور و تحولات اسلام سیاسی پرداخت. در این زمینه می‌توان به مفاهیم بی‌قراری گفتمانها و شرایط لازم برای پذیرش و عینیت‌یابی یک گفتمان که توسط لاکلا و موفه در آموزه‌های قابلیت اعتبار و در دسترس بودن مطرح شده است، تمسک نمود.

جمع‌بندی

آنچه گذشت گزارشی اجمالی از رویکردهای تحلیل گفتمانی و تناسب آن با مطالعات سیاسی اسلامی بوده است. تحلیلهای گفتمانی محصول نقدهای اخیر پسامدرن بر رویکردهای پوزیتیویستی بوده‌اند و با چرخش پسامدرن در دانش غربی همراه با رهیافتهای هرمنوتیکی، رهیافتهای غالب در جهان غرب بوده‌اند.

در نگرشی اجمالی آنچه از مقایسهٔ تحلیلهای گفتمانی با مطالعات اسلامی برمی‌آید، ناسازگاری مبنایی این تحلیلها با مطالعات سیاسی اسلامی است؛ اما درصورتی که مبانی تحلیلهای گفتمانی تعدیل شود و ویژگیهای نسبی‌گرایانه و ضد ذات‌گرایانهٔ آنها تعدیل شوند، امکان استفادهٔ روشی از آنها در برخی از مطالعات

---

۱. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج۶۱، بیروت، مؤسسةالوفاء، ط ۲، ۱۴۰۳ هـ ق، ص۱۸۶.

۲. همان، ج۱۰۲: ص ۸

سیاسی اسلامی فراهم می‌شود. این امر به دلیل ظرفیتهای تفکر سیاسی اسلامی برای تغییر و تحول است؛ هرچند چنین تحولی مبتنی بر یک پایبندی به اصول معینی است و بر اساس عقل‌گرایی نهفته در رویکردهای اسلامی صورت می‌پذیرد. از این حیث در صورت کاربرد تحلیلهای گفتمانی در مطالعات اسلامی، می‌بایست صرفاً به‌صورت موقت و با تحفظ بر مبانی متفاوت رویکردهای گفتمانی با تفکر اسلامی اقدام نمود. البته امید است با گسترش مطالعات تطبیقی و انتقادی بیشتر، نظریه‌های بومی جدیدی در این زمینه ارائه شود.

فهرست منابع

برگر و لوکمان؛ پیتر، توماس، **ساخت اجتماعی واقعیت**، فریبرز مجیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

تاجیک، محمدرضا، **گفتمان، پادگفتمان و سیاست**، تهران: موسسهٔ تحقیقات و توسعهٔ علوم انسانی، ۱۳۸۳.

سلطانی، سید علی اصغر، **قدرت، گفتمان، و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در مطبوعات**، تهران: دانشگاه علامهٔ طباطبایی، دانشکدهٔ ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، رسالهٔ دکترای گروه زبان‌شناسی و آموزش زبان فارسی به غیرفارسی زبانان، ۱۳۸٤.

صدر، محمدباقر، **اقتصاد ما**، عبدالعلی اسپهبدی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷.

طباطبایی، محمدحسین، **بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت**، تهران: شرکت سهامی انتشار، بی‌تا.

علامه حلی، **مناهج الیقین**، تحقیق محمدرضا الانصاری القمی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷٤.

کدیور، جمیله، **تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران**، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۹.

مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، ج٦١، بیروت: مؤسسةالوفاء، ط۲، ۱٤۰۳هـ ق.

مطهری، مرتضی، **عدل الهی**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۷۲.

موسوی خمینی، امام روح‌الله، **صحیفهٔ نور**، تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، نرم‌افزار به سوی نور، سخنرانی ۱۳٦٤/۲/۹.

هوارث، دیوید، «گفتمان»، در: دیوید مارش و جری استوکر، **روش و نظریه در علوم سیاسی**، امیر محمد حاج یوسفی، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی، ۱۹۸، ۱۳۷۸.

هوارث، دیوید، «نظریهٔ گفتمان»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، سید علی اصغر سلطانی، ۱۳۷۷.

Howarth, David, **Discourse**, Buckingham, Open University Press، 2000.

Jorgensen Marianne & Philips Louise, **Discourse Analysis As theory & method**, London, Sage Publications, 2002.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal, **Hegemony & Socialist Strategy**, London: Verso, 2001..

Laclau, Ernesto (ed.), **The Making of Political Identities**. London: Verso, 1994.

Laclau, Ernesto, **Discourse**, in R. E. Goodin and P. Pettit (eds), **A Companion to Contemporary Political Philosophy**. Oxford: Blackwell, 1993.

Laclau, Ernesto, **New Reflections on the Revolutions of Our Time**, London, Verso, 1993.

Rorty, Richard, **Contingency, Solidarity, & Irony**, Cambridge, Cambridge University press, 1989.

Saussure, F., **Course in General Linguistics**, London: Fontana, 1974.

جایگاه هرمنوتیک در پژوهشهای سیاسی اسلامی

دکتر بهرام اخوان کاظمی*

مقدمه

مبحث هرمنوتیک در دو سه دهۀ گذشته از رواج و رونق بسیار روزافزونی در دنیای غرب و به تبع آن در جهان اسلام برخوردار گشته است و تقریباً می‌توان در بسیاری از مباحث علوم انسانی، ورود و تأثیرگذاری این مبحث را مشاهده کرد. عرصۀ دین‌پژوهی و نواندیشی دینی و پژوهشهای سیاسی اسلامی نیز در این میان مستثنا نبوده است؛ به‌ویژه آنکه یکی از جنبه‌های اصلی مباحث هرمنوتیک، جوانب روش‌شناختی و استنباط و استنطاق متن، و نوع فهم روش اندیشیدنِ اندیشه‌ورزان است. متن‌محوری دیانت اسلام و وابستگی اساسی پژوهشهای دینی و سیاسی اسلامی به‌نحوه صحیح استنباط از متون مقدس قرآنی و سپس روایی، و از سویی ضرورت کاربرد روشهای جدید پژوهشی و همچنین پاسخ به چالشهایی که از سوی نحلۀ هرمنوتیک فلسفی متوجه اندیشۀ دینی شده است، ایجاب می‌نماید که کاربرد هرمنوتیک چه در پژوهشهای دینی و چه در نوع سیاسی اسلامی آن، مورد بررسی قرار گیرد و در واقع

* استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز.

سؤال اصلی این پژوهش، پرسش از میزان و نحوه کاربری هرمنوتیک در عرصهٔ پژوهش دینی و به‌ویژه سیاسی است و به عبارت بهتر، سؤال از امکان یا امتناع کاربرد دانش و روش هرمنوتیک در قلمرو مزبور است.

مُدّعا و مفروض این تحقیق آن است که امکان استفاده از دانش هرمنوتیک در این عرصه‌ها کاملاً منتفی نیست و به استثنای نحلهٔ هرمنوتیک فلسفی، می‌توان از برخی روشهای هرمنوتیک کلاسیک که مشابه تأویل و تفسیر اسلامی هستند و به اصالت و تعیُن متن وفادارند، استفاده کرد و با حذف جوانب ناهمسازاین روشها با اندیشهٔ سیاسی، آنها را در حوزهٔ معرفت‌شناسی و پژوهشهای سیاسی اسلامی به کاربرد و این نوع استفاده‌ها نیز در علوم اسلامی همانند اصول فقه، تفسیر و ... مسبوق به سابقه است و در واقع می‌توان هرمنوتیک قابل کاربرد و مقبول را بر پایهٔ روشهای تأویلی اسلامی پیش گفته بازسازی، سازمان‌دهی و بهنگام نمود.

واضح است که چون پژوهشهای سیاسی اسلامی، شاخه‌ای از گرایشهای دین‌پژوهی است، نتایج بررسی و تحلیل میزان کاربرد هرمنوتیک، و توضیح نوع مقبول و مردود آن در قلمرو دین‌پژوهی و مطالعات اسلامی، به سهولت در پژوهشهای سیاسی اسلامی قابل استفاده و تطبیق است.

مفهوم‌شناسی اندیشهٔ سیاسی اسلام و مبانی آن

اگرچه برای مفهوم «اندیشهٔ سیاسی»[1] می‌توان تعاریف متعددی را مطرح کرد، ولی در مجموع به‌اختصار می‌توان گفت که اندیشهٔ سیاسی عبارت است از آرا، آموزه‌ها، نظریه‌ها، باورها، عقاید و انگاره‌هایی که به‌صورت جزئی و یا کلی و یا منظومه‌ای در حیطه‌های نظری و عملی، به‌گونه‌ای توصیفی و یا تجویزی به موضوع سیاست می‌پردازد. از منظر اسلامی، اندیشه‌های سیاسی اسلامی شامل گرایشهایی مانند فلسفهٔ

1. Political thought - pense´e politique

سیاسی، فقه سیاسی، کلام سیاسی، سیاستنامه‌نویسی و ... نیز می‌گردد. از سوی دیگر و از منظری عام‌تر این اندیشه‌ها در برخی آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام و تفسیر آنها ـ به همراه اقوال و کردار خلفای راشدین و صحابه در نزد اهل سنت ـ، در بخشی از حکمت عملی، اعم از سیاست‌نامه‌ها، اندرزنامه و سیاست مُدن و احکام السلطانیه، برخی از ابواب کلامی از جمله مباحث نبوت، به‌ویژه مسائل امامت و غیبت، بعضی گزارشهای تاریخی، به‌ویژه روش سلوک عالمان دینی با سلاطین در مواجهه با مسائل مختلف سیاسی عصر خود، و از همه مهم‌تر در مواضع مختلفی از ابواب فقهی مانند امر به معروف و نهی از منکر، قضا، حدود، جهاد، خمس، بیع، حجر، نکاح، طلاق، صوم، حج، نماز جمعه و ... به‌وضوح دیده می‌شود.

به‌طور کلی اندیشهٔ اسلامی در تفکر شیعی دارای چهار منبع اساسی قرآن، سنت، اجماع و عقل است. برای نمونه حدود پانصد آیه از این کتاب مقدس مربوط به احکام است که فقها در کتابهای «آیات الاحکام» آنها را تبیین و تفسیر کرده‌اند؛ همچنان‌که آیات بسیاری در حیطهٔ سیاست دارای موضوعیت‌اند که به‌عنوان «آیات الاحکام سیاسی» مطرح‌اند.

در توضیح سه منبع دیگر باید گفت که «سنّت» در لغت به معنی روش و رفتار است و در اصطلاح شرعی به گفتار یا کردار یا تقریر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله یا یکی از ائمه در امور شرعی اطلاق می‌شود. سنّت، دومین منبع استنباط احکام مختلف اسلامی و مکمّل فهم از بیان وحی و شارع مقدس است. همچنین اجماع در لغت به معنای عزم و تصمیم و اتفاق به کار رفته است که در اینجا معنای دوم، منظور نظر است. اجماع از نظر شیعه دلیل مستقلی نیست، لذا در تعریف آن گفته شده است که: اجماع، اتفاق گروهی از امت است به‌طوری که کاشف از نظر معصوم علیه‌السلام باشد و گفتار معصوم علیه‌السلام را شامل باشد، بنابراین، بازگشت آن به سنت خواهد بود و تنها از لحاظ کاشفیت از قول معصوم حجیت یافته است. به عکس، اهل سنت چون دربارهٔ خلافت به اجماع اهل حل و عقد

استناد کرده‌اند، لذا به همین دلیل، اجماع را فی‌نفسه، دلیلی بر احکام شرعی و استنباط آنها تلقی کرده‌اند.

اما منظور از عقل و منبعیّت عقل، احکام عقلی‌ای است که از راه آنها به احکام شرع پی برده می‌شود.[۱] اصولیان احکام عقلی را به دو دستهٔ اصلی تقسیم کرده‌اند:

۱. آنچه عقل، به‌طور مستقیم و بدون دخالت شرع، بدان حکم می‌کند که «مستقلات عقلیه» نامیده می‌شود؛ مانند حکم به نیکیِ عدالت و زشتی ظلم. مستقلات عقلیه را منحصر در ادراک حُسن و قُبح اشیا دانسته‌اند. قاعدهٔ ملازمهٔ عقل و شرع مربوط به همین نوع از احکام عقل است.

۲. احکامی که عقل از اوامر و نواهی شرع استنباط می‌کند؛ مانند مفاهیم و مقدمهٔ واجب؛ این دسته از احکام عقلی را غیر مستقلات عقلیه می‌نامند که در آنها پس از اثبات یک حکم شرعی، به کمک استلزمات عقلی، حکم دیگری نیز ثابت می‌شود. شایان ذکر است که عقل تنها درک می‌کند. حکم راندن و فرمان دادن در قلمرو شارع است و عقل راهی برای درک آن است. به‌این‌ترتیب، عقل و اجماع کنار دو منبع اصلی قرآن و سنت، وسیلهٔ تفسیر قواعد شرع و انطباق آنها را با مسائل تازهٔ زندگی بر عهده دارد. اما در اهل سنت، از دیگر منابع اندیشه و استنباط اسلامی ـ که می‌توان به گونه‌ای نیز آنها را با مباحث هرمنوتیک بیشتر مرتبط دانست ـ قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سد ذرایع است. در توضیح باید گفت که قیاس سرایت دادن یک حکم است از موضوع به موضوع دیگر مشابه آن؛ ولی از جمله شعارهای مذهب امامیه مخالفت با قیاس بوده است و در روایات، ضمن نهی از قیاس، ابلیس اولین قیاس کننده به شمار آمده است و فعل مزبور از جمله مصادیق خروج از دین و تفسیر به رأی محسوب می‌شود. البته در مذهب تشیع امامیه، قیاس منصوص‌العله، قیاس اولویت و قیاس تنقیح

---

۱. برای نمونه ر.ک به: شادی نفیسی، عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۷۹.

مناط قطعی، از حجیت برخوردار است درحالی که فقه عامه در مقیاس گسترده‌ای از مذاهب خود، قیاس را به‌طور کلی، حجت می‌داند.

اما استحسان عبارت است از دلیلی که در ذهن مجتهد پدید آید، ولی مجتهد از توصیف یافتهٔ ذهنی خویش ناتوان باشد. از جمله ادلهٔ حجیت استحسان نزد اهل سنت، آیات ۱۸ و ۵ سورهٔ زمر، آیهٔ ۷۸ سورهٔ حج و آیهٔ ۸۵ سورهٔ بقره و حدیث منقول ابن‌مسعود است که می‌گوید:

«آنچه در نزد مسلمان و از دید آنها نیک به شمار می‌آید سپس نزد خدا نیز نیک است»[1]

فقهای امامیه استحسان را همانند قیاس از مصادیق اجتهاد به رأی شناخته‌اند و آن را مردود دانسته‌اند، و این حکم آنها نیز دربارهٔ مصالح مرسله و سد ذرایع نیز جاری است.

اما دربارهٔ مصالح مرسله باید گفت که عبارت است از تشریع حکم برای حوادث واقعه و پدیده‌های نو بر مبنای رأی و مصلحت‌اندیشی در مواردی که به‌عنوان کلی و یا جزئی نصی وارد نشده است. قلمرو به‌کارگیری مصالح مرسله خارج از بخش عبادات است و تشخیص مصالح و مفاسد را به رأی و مصحلت‌اندیشی علمای عامه واگذار می‌کند.

از جمله منابعی که فقیهان به آن استناد می‌کنند، سد ذرایع است. سد، یعنی جلوگیری کردن و ذرایع جمع ذریعه به معنای وسیله است. منظور از سد ذریعه این است که هر عملی که عادتاً منجر به مفسده شود باید ممنوع شود.[2] همان‌طور که گفته

---

۱. «مارآه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن». به نقل از: جلیل قنواتی، نظام حقوقی اسلام، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۵۸.

۲. برخی از فرق عامه با استناد به این اصل، ورود زنان را به مقابر و اماکن دفن اموات حرام می‌دانند، زیرا از دید آنها با رفتن زنان به این گونه اماکن و انجام مراسم سوگواری سروصورت آنان بر اجنبی مکشوف می‌گردد و عمل حرام رخ می‌دهد، و لذا باید از مقدمات آن بدواً جلوگیری کرد.

شد، فقیهان امامیه سد ذرایع را از منابع نشناخته‌اند و همانند قیاس، استحسان، استصلاح و مصالح مرسله مردود می‌شمارند.[1]

تشریح منابع اسلامی یادشده که در مطالعات دین‌پژوهی مورد استناد و استنباط قرار می‌گیرند، به‌خوبی حاکی از آن است که استفاده از مباحث هرمنوتیک در این‌گونه مطالعات، می‌تواند دارای موضوعیت معتنابهی باشد.

مفهوم و انواع هرمنوتیک و تلقیهای مختلف از آن

۱. در حوزهٔ اندیشه و فلسفهٔ غرب

مبحث هرمنوتیک[2] موضوع بسیار گسترده و شاخه‌ای مستقل در حوزهٔ دانش بشری است که در دو سه دههٔ گذشته، دنیای تفکر فلسفی غرب و حتی عرصهٔ نظریه‌های سیاسی را به شدت تحت تأثیر قرار داده است. ازاین‌رو تفصیل موضوع یادشده در اینجا نه ممکن و نه لازم است و تنها به فراخور نیاز پژوهش، به اجمال به آن اشاره خواهد شد. واژهٔ هرمنوتیک از فعل یونانی Hermeneuein به معنای تفسیر کردن، اظهار، تبیین، ترجمه و تأویل، اشتقاق یافته است؛ با این وجود نمی‌توان علم هرمنوتیک را «علم تفسیر» و یا «علم تأویل» دانست. البته این واژه در فارسی به «زندآگاهی» هم ترجمه شده است. فعل یونانی مزبور از نظر ریشه‌شناختی با کلمهٔ هرمس،[3] یعنی خدای پیام‌آور خدایان در یونان باستان پیوند دارد؛ زیرا هرمس به‌عنوان مفسر و پیام‌رسان، پیام خود را به مخاطبان آن می‌رساند.

اگرچه امروزه هرمنوتیک در شاخه‌های متنوعی از معرفت، مانند فلسفه، الهیات، تفسیر، نقد ادبی و علوم اجتماعی نقش محوری و خاص یافته است، اما از یونان باستان

---

۱. در بحث منابع اسلامی از منبع زیر با دخل و تصرف و تلخیص استفاده شده است:

جلیل قنواتی، پیشین، صص ٥٤-٥٩.

2. Hermeneutics

3. Hermes

تقریباً رواج داشته است تاجایی‌که ارسطو از این لفظ برای نام‌گذاری بخشی از کتاب ارغنون که در باب منطق قضایاست استفاده کرد و آن قسمت را «پاری ارمنیاس»[1] به معنای «درباب تفسیر» نامید و در این بخش به بررسی ساختاری دستوری[2] گفتار آدمی پرداخت.[3] از سویی هرمنوتیک از دوران کهن در حوزه‌های دینی مسیحیان و اندیشمندان دینی ایشان برای کشف معانی و تفسیر متون مقدس و دریافت معنای واقعی این متون به‌عنوان «فقه‌اللغه» مطرح بوده است؛ زیرا تفسیر متن، خواه متون مقدس دینی و یا تاریخی و یا علمی، واقعیتی است که دارای سه بعد مهم است که می‌توان از آنها به‌عنوان ابعاد سه‌گانهٔ فهم متن یاد کرد:

۱. متنی که در اختیار مفسر قرار دارد.

۲. مقصدی که نویسندهٔ متن آن را تعقیب می‌کند.

۳. مفسری که می‌خواهد با ابزار و ادوات خاص به تفسیر آن بپردازد.

بدین‌ترتیب، واضح است که تفسیر یک متن را می‌توان در لابه‌لای الفاظ متن، نیت مؤلف و یا در ذهن مخاطب یا مفسر جستجو کرد. بدین‌ترتیب در پاسخ به این پرسش اساسی که «معنا کجاست؟» و چگونه شکل می‌گیرد و اینکه رابطهٔ متن و مؤلف و مخاطب یا مفسر چگونه است؟، نحله‌های مختلف هرمنوتیک شکل گرفته و بر همین مبنا این دانش در مغرب‌زمین دچار تحول و تنوع گردیده است و از حیث تعریف، رویکرد، رهیافت، قلمرو و اهداف، تمایز یافته است. برای نمونه، مارتین کلاد نیوس هرمنوتیک را هنر تفسیر و دستیابی به فهم کامل متون مقدس دانسته است و اگوست وُلف، این دانش را به معنای علم به قواعد کشف اندیشهٔ مؤلف و گوینده به کار گرفت. شلایرماخر ازآن‌رو که اصل را در فهم متن خطاپذیری می‌دانست، هرمنوتیک

1. Per Hermeneias
2. Grammatical

۳. ر.ک به: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۰، ص۲۲.

را به‌مثابهٔ روشی برای جلوگیری از بد فهمی یا سوء فهم معرفی کرد. بدین ترتیب بعد از معرفی هرمنوتیک به‌مثابهٔ روش، توسط شلایرماخر، روش تأویل یا هرمنوتیک از حیث متدولوژی یا روش‌شناختی در برابر تجربه‌گرایی[۱]، مکانیک‌گرایی[۲]، طبیعت‌گرایی[۳] و به‌ویژه اثبات‌گرایی[۴] و حتی رفتارگرایی[۵] قرار دارد، که در مقابل نظریهٔ وحدت روش در علوم (طبیعی و انسانی) به تمایز مهم و بنیادین روش در علوم معتقد است.

ویلهم دیلتای، هرمنوتیک روش‌شناختی را به علوم انسانی توسعه داد، و در مقابل روش‌شناسی علوم طبیعی آن را عرضه کرد. او کوشش کرد که متد و روش جامع و فراگیری برای تفسیر تمام پدیده‌های انسانی پدید آورد. لذا همان‌طورکه برای فهم علوم طبیعی، شیوه‌ای خاص وجود دارد، روش‌شناسی خاص علوم انسانی را با اتکا به دانش هرمنوتیک، بنا نهاد. «مارتین هایدگر» و شاگرد وی گئورگ گادامر، دو فیلسوف متأخر، با تبدیل هرمنوتیک روش‌شناختی به هرمنوتیک فلسفی، تفکر جدیدی در هستی‌شناسی بنیان نهادند و حوزهٔ فعالیت فکری خود را به تبیین ماهیت فهم اختصاص دادند تا معارف بشری و پدیدارها ومتون نوشتاری و گفتاری و تجسمی را در برگیرد. البته هایدگر، ماهیت فهم را هدفی متوسط برای تحلیل ساختار «دازاین»[۶] و پاسخ به پرسش از معنای هستی دانست، ولی برای گادامر تبیین حقیقت فهم و بنیانهای وجودی آن، هدف اصلی تلقی می‌شد. بنابراین، هرمنوتیک در سیر طولانی، چهار مرحلهٔ اساسی را پشت سر گذاشته است: نخست هرمنوتیک کلاسیک که در صدد ارائهٔ روش تفسیر متون مقدس و مطلق متون بوده است؛ دوم، هرمنوتیک رمانتیک که در صدد ارائهٔ روش جلوگیری از بدفهمی و سوء فهم بوده است؛ سوم، هرمنوتیک روشی که در عرصهٔ علوم انسانی تعمیم یافت؛ و چهارم، هرمنوتیک فلسفی که با هایدگر آغاز شد و

1. Empircism
2. Mechanism
3. Naturalism
4. Positivism
5. Behaviorism
6. Dasein

توسط گادامر، پل ریکور و دریدا استمرار یافت و تبیین حقیقت فهم را دنبال کرد.[1]

همچنین تقسیم‌بندیهای متعددی برای تاریخ هرمنوتیک ذکر نموده‌اند؛ مثلاً این تاریخ را به سه مرحلهٔ کلاسیک، رمانتیک و فلسفی تقسیم نموده‌اند و هرمنوتیک مابعد کلاسیک را «هرمنوتیک مدرن»[2] یا «معاصر» نامیده‌اند و یا انواع هرمنوتیک را به «مذهبی»، «کلاسیک»، «انتقادی»، و «دیانت» تقسیم نموده‌اند.

تقریباً این اجماع نظر وجود دارد که در بین کلیهٔ گرایشهای اصلی هرمنوتیک، بیش‌ترین تأثیر و نفوذ و گسترهٔ فکری از آنِ هرمنوتیک فلسفی است که روح غالب بر هرمنوتیک قرن بیستم بوده است و بیشترین تأثیرات چالش‌برانگیز را نیز بر روی آرای نواندیشان دینی اسلامی به‌جا گذاشته است. شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) را معمولاً به‌عنوان بنیان‌گذار هرمنوتیک مدرن می‌شناسند؛ اما هرمنوتیک کلاسیک مربوط به عصر روشنگری، یعنی قرن هفدهم و هجدهم میلادی است.

در تقسیم‌بندی جالب دیگری، دانش هرمنوتیک براساس محورهای اصلی در فرایند فهم و قرائت متن به سه دیدگاه منشعب شده است:

۱. دیدگاه مؤلف‌محور: این دیدگاه ریشه در قرائت سنتی از کلام مسیحی دارد. اولین کسی که نزدیک شدن به دنیای ذهن مؤلف را خاطرنشان کرده است، شلایرماخر است. بعد از او یکی از کسانی که متعصبانه از این دیدگاه حمایت نمود، اریک هرش بود. ماخر معتقد است که اصولاً الفاظ بدون قصد متکلم و مؤلف هیچ‌گونه معنایی را برنمی‌تابد و نمی‌تاباند. به نظر او بدون قصد و نیت مؤلف، نه تنها معنا و دلالتی وجود نخواهد داشت، بلکه چیزی به نام متن نخواهد بود.

---

۱. رک به: عبدالحسین خسروپناه، «نقدی بر هرمنوتیک فلسفی»، مندرج در بخش مقالات سایت باشگاه اندیشه (http:// bashgah. net)، ص۱.

۲. برای اطلاع بیشتر از هرمنوتیک مدرن، ر.ک به: نیچه، هیدگر، گادامر و ...، هرمنوتیک مدرن، بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

۲. دیدگاه مفسرمحور: براساس این دیدگاه می‌باید مؤلف را فراموش کرد و خالی‌الذهن سراغ متن رفت. طبق این دیدگاه، شأن خود مؤلف بعد از آمدن اثر، مساوی با شأن همهٔ خوانندگان است و هیچ ترجیحی ندارد. لذا مفسر می‌تواند این حق را به خود بدهد که در برابر هزاران اعتبار، یک اعتبار نو بسازد و ارائه دهد. این دیدگاه با پایه‌گذاری نقد نوین[1] در نیمه اول قرن بیستم، بیشتر در کشورهای انگلوساکسون به وجود آمد و به دنبال آن، فلاسفهٔ فرانسوی مانند ملارمه و رولان بارت به شیوهٔ سنتی تفسیر تاختند و اصطلاحاً مرگ مؤلف را اعلام نمودند و بر این مطلب اذعان داشتند که در فرایند فهم متن نه تنها مؤلف، بلکه باید تمام جهان را فراموش کرد.

۳. امتزاج افق معنایی متن و مفسر یا تفسیر همدلانه: این دیدگاه که کمی متعادلانه‌تر است و در واقع برخاسته از هرمنوتیک فلسفی و متناسب با آن است، گرچه مؤلف را نادیده می‌گیرد، ولی همچنان متن را در فرایند فهم ملحوظ می‌داند. بر اساس این دیدگاه دو عنصر مهم در فرایند فهم متن دخالت دارد: یکی متن که دارای «زمینهٔ معنایی»[2] است و دیگری مؤلف که دارای «افق معنایی»[3] است. از مهم‌ترین پیشگامان این نظریه گادامر است. ویژگیهای مهم دیدگاه مزبور به شرح زیر است:

۳-۱. اگرچه مانند بسیاری از دیدگاههای هرمنوتیکی دیگر، مؤلف را نادیده می‌گیرد، ولی زمینهٔ معنایی، یعنی شرایط فکری، اجتماعی و فرهنگی را که اثر در آن به وجود آمده است، لحاظ می‌کند.

۳-۲. پیش‌فرضهای مفسر، طبق این دیدگاه در فرایند فهم، نقش اساسی دارد؛ به همین خاطر تفسیر متن سیال خواهد بود، یعنی مفسر در کنش قرائت و خواندن آزاد است و می‌تواند هرگونه برداشتی از متن داشته باشد و هر برداشتی هم به رسمیت شناخته شود.

1. New criticism
2. Context
3. Horizon

۳-۳. از مهم‌ترین ویژگی این نظریه، نسبیت در فهم و معنی است. «معنا» در این دیدگاه نامتعین است. اصولاً پلورالیسم دینی برآیند منطقی همین رویکرد است. [۱]

برخی صاحب‌نظران ویژگیهای هرمنوتیک فلسفی و دیدگاه گادامر را این‌چنین فهرست نموده‌اند:

۱. هدف از تفسیر متن درک مراد مؤلف نیست. مؤلف خود یکی ازخوانندگان متن است. مفسر با متن مواجه است و به دنبال فهم افق معنایی متبلور در متن است.

۲. فهم متن یک منولوگ (تک‌گویی) نیست. مفسر شنونده‌ای نیست که منفعلانه پیام متن را بگیرد، بلکه فهم متن واقعه‌ای است که بر اثر دیالوگ و گفتگوی مفسر با متن حاصل می‌شود. نقش مفسر و ذهنیت او در عمل فهم، نقش فعالانه‌ای دارد.

۳. فهم متن محصول برآیند امتزاج و ترکیب افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است.

۴. فرایند تفسیر متن، فرایندی بی‌انتها و پایان‌ناپذیر است. متن قابلیت قرائتهای مختلف و متنوع را دارد.

۵. پیش‌داوریهای مفسر، شرایط وجودی حصول فهم است. پیش‌داوریها و پیش‌دانسته‌ها، مولّد عمل فهم است. البته باید از دخالت دادن پیش‌داوری‌هایی که موجب سوء فهم می‌شوند پرهیز کرد.

۶. فهم عینی از متن امکان‌پذیر نیست. مراد از فهم عینی درک مطابق با واقع از متن است. به علت فاصلهٔ زمانی میان مفسر و متن و دخالت افق معنایی مفسر در عمل فهم، هیچ‌گاه نمی‌توان به فهمی عاری از دخالت ذهنیت مفسر از متن نائل آمد.

۷. در میان تفاسیر متعددی که از متن حاصل می‌شود، معیاری برای داوری وجود ندارد و نمی‌توان تفسیری را معتبر و دیگر تفاسیر را نامعتبر اعلام کرد. بنابراین، نوعی

---

۱. ر.ک به: محمد هدایتی، «رابطهٔ متن و مؤلف»، مندرج در بخش مقالات سایت باشگاه اندیشه، (http://bashgah.Net) ص ۵.

نسبیت‌گرایی در باب فهم متون رسمیت می‌یابد.[۱]

باید اذعان نمود که هرمنوتیک فلسفی در آغاز قرن بیستم و با فعالیت مارتین هایدگر و گادامر، چرخشی جدی و اساسی در این دانش پدید آورد و آن را از سطح روش‌شناسی و معرفت‌شناسی به موقعیت فلسفه و در خدمت درک معنای هستی[۲] قرارداد و باید اذعان داشت که نباید «نظریهٔ تفسیر» و «روش فهم» را موضوع تأمل هرمنوتیک قرار داد، بلکه این خود تفسیر و فهم است که باید خود تفسیر و فهم و همچنین ساختار وجودی «دازاین» یا وجود انسانی و درک معنای هستی مورد تحلیل قرار گیرد و جریان و سازوکار فهمیدن را آموزش دهد. هرمنوتیک فلسفی و نحلهٔ فکری گادامر بیشترین تأثیر را بر روی اندیشمندان مسلمان داشته است و اکثر رویکردهای متجددانه و جنجال و چالش‌برانگیز در دنیای اسلام، ریشه در آرای گادامر دارد. بدین لحاظ در نوشتار حاضر دو تفسیر اساسی و مختلف تأثیرگذار از هرمنوتیک در تفکرات و روشهای اندیشه‌ای اندیشمندان اسلامی، بیشتر مدّ نظر قرار گرفته است که در واقع همان هرمنوتیک روش‌شناسی و هرمنوتیک فلسفی است.

۲. در حوزهٔ اندیشه و تفکر اسلامی

۱-۲. در سطح علوم و مفاهیم اسلامی

به‌طورکلی از همان زمان صدر اسلام سؤالهایی از میزان روایی متون مقدس اسلامی مطرح بوده است که می‌توان آنها را به پرسش از رابطهٔ متن و مؤلف سرایت داد؛ از جمله این سؤال که سرشت و ماهیت کلام خداوند چیست؟ و متن دارای چه معنایی است و نظر واقعی شارع مقدس چیست؟ این پرسشها که از سؤالات اساسی

---

۱. ر.ک به: محمدحسین‌زاده، مبانی معرفت دینی، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹، ص۱۷۰.

2. Being.

هرمنوتیک فلسفی نیز هست، توجه دین‌پژوهان را در دهه‌های اخیر به خود جلب کرده است؛ با این وجود در دنیای اسلام نیز این سؤالات چندان غریب نبوده است، بلکه در همان قرون اولیهٔ هجری، این بحث در میان متکلمان مسلمانان و نحله‌های فکری و کلامی آن دوره به شکل حاد مطرح شد. البته در ابتدا اکثر بحثهای کلامی و جنجال‌برانگیز، ریشه‌ها و خاستگاههای سیاسی داشت و در آغاز سه فرقهٔ مهم اشاعره، حنابله و معتزله برای پاسخ به این پرسش عرض اندام کردند و موضوع حادث یا قدیم بودن و همچنین موضوعاتی مانند مرکب بودن یا نبودن از اصوات و حروف کلام الهی را مورد بحث قرار دادند. این بحثها بعدها گسترش و نضج یافت و وارد علومی چون اصول، تفسیر و علوم قرآنی شد و پرسشهای جدیدتری را برانگیخت؛ مباحثی چون چگونگی فهمیدن وحی نبوی و اینکه آیا فقط معانی قرآن بر پیغمبر نازل شد و الفاظ از خود ایشان بود یا معانی و الفاظ هر دو از طرف خداوند نازل گردیده و پیامبر فقط گیرنده بوده است؟ یا در این میان آیا جبرئیل نقش داشته است؟ و اصولاً نقش جبرئیل چه بوده است؟ این مباحث همچنان گشوده مانده است؛ به‌خصوص در دو اثر قابل توجه در اهل سنت، یعنی الاتقان فی علوم القرآن سیوطی و البرهان فی علوم القران زرکشی نمود بارز یافته است.[۱]

درهرحال در تمام دوره‌های اسلام، شناخت دقیق معنا و قول شارع در منابع اسلامی و روایی، در حقیقت ضرورت طرح مباحثی در حیطه‌های هرمنوتیک را طلب می‌کرد که می‌توان آن را «هرمنوتیک بی‌نام» نامید؛ زیرا همواره علمای دینی و متدیّنان در کسب و تأیید هویت دینداری خود به‌دنبال برداشت و تفسیری واقعی از کلام الهی و معصوم می‌گشتند؛ چراکه جوهر تدیّن، تسلیم و لبیک گفتن به پیام دین است. ازاین‌رو بسیاری از علوم مهم اسلامی همانند کلام، فقه و تفسیر، پس از شکل‌گیری، تلاش خود را در جهت پالایش و تنقیح و تفسیر متون دینی و در زمینهٔ فهم درست آنها سامان‌دهی

---

۱. ر.ک به: محمد هدایتی، پیشین، ص۲.

و تقوات نمودند و در واقع وظیفهٔ اصلی خود را با فهم و تفسیر متون دینی پیوند زدند و فعالیت این علوم را به‌ویژه در حوزهٔ تفسیر، می‌توان با برخی نحله‌های هرمنوتیکی مشابه دانست. برای نمونه می‌توان به شیوهٔ تفسیر مرحوم علامهٔ طباطبایی در المیزان اشاره کرد. وی با ارائهٔ آموزهٔ «تفسیر قرآن به قرآن» ایدهٔ تفسیری متفاوتی ارائه کرد. این رأی را مقایسه کنید با دیدگاه اخباریهایی که آیات قرآنی را در دلالت بر مراد مستقل نمی‌دانند و قرآن را بر خلاف محاورات عرفی می‌دانند و معتقدند که غرض خداوند تفهیم مراد و مقصود خویش به نفس آیات قرانی نبوده است، بلکه تفسیری واقعی و مراد از آیات را باید به کمک روایات معصومین علیهم‌السلام شناخت. این گونه نظریه‌پردازی که اساس تنوع شیوه‌های تفسیر قرآن را پی‌ریزی می‌کند، گونه‌ای بحث هرمنوتیکی است. همچنین تمایل برخی عارفان و صوفی‌مسلکان به تفسیر انفسی قرآن، عدم اکتفا و به ظواهر و گرایش به رمزی دانستن آیات نیز نوعی گرایش هرمنوتیکی است که در میان برخی محققان مسیحی نیز سابقه دارد. این گونه تفسیر رمزی و تمثیلی[1] به دنبال معانی حقیقی پنهان در پس تمثیلات و کنایات آیات الهی است.

از سوی دیگر، علم اصول فقه و بخشهایی از علم اصول، به‌خصوص مباحث الفاظ، به فهم متن و قواعد حاکم بر فهم متون دینی می‌پردازد. برخی معتقدند که می‌توان در علم اصول مباحثی را یافت که با هرمنوتیک فلسفی نزدیکی حیرت انگیزی دارد از جمله موارد زیر:

۱. فهم متن به خاطر چیست؟ (فایدهٔ علم اصول).

۲. ظهور لفظی چه جایگاهی در مقولهٔ فهم متن دارد؟

۳. دلالت، تابع ارادهٔ متکلم است یا خیر؟

۴. اصالة الظهور چه کاربردی در فرایند تفسیر و فهم متن می‌تواند داشته باشد.

۵. آیا در اصالة‌الظهور، ظهور ذاتی و شخصی (سوبژکتیو) معتبر است یا ظهور

---

1. Allegorical.

موضوعی و نوعی (ابژکتیو)؟

۶. عرف عام زمان صدور متن و عرف عام زمان تفسیر متن چگونه با هم امتزاج می‌یابد؟

۷. حدود و ویژگیهای تفسیر برای اصول موضوعه‌ای که به حیث پیش‌فهم مطرح هستند چیست؟ و چگونه باید آن را تشخیص داد؟

۸. راههای کشف ارادهٔ جدی متکلم (مقدمات حکمت) چیست؟

پاسخ به پرسشهای فوق می‌تواند مباحث مشترکی میان علم اصول و هرمنوتیک در تعیین جایگاه معنی و در نهایت رابطهٔ متن و مؤلف باشد.[1]

بدین‌ترتیب علم اصول عهده‌دار تنقیح و قواعدی است که به کار استنباط حکم شرعی می‌آید و بدین‌لحاظ تمام مباحث آن به ترسیم قواعد فهم متن اختصاص ندارد؛ زیرا ادله فقهی و منابع استنباط حکم شرعی، تنها به دلیل نقلی و کتاب و سنت محدود نمی‌شود. درهرحال، متکلمان، فلاسفه، اصولیان و مفسران اسلامی به‌طور غیررسمی و نه تحت عناوین جدید هرمنوتیکی، به گونه‌هایی که با اصل دین مغایرت و ناهمسازی نداشته باشد به دانش هرمنوتیک پرداخته‌اند و تلاش آنها به منظور فهم معنای واقعی متون مقدس، حرکت جدیدی برای ایشان به شمار نمی‌رود.

یکی از واژه‌ها و مفاهیم اسلامی که حتی امروزه برای ترجمهٔ هرمنوتیک نیز از آن مدد می‌گیرند، واژهٔ تأویل است و شرح این مفهوم، بیانگر کاربردهایی از هرمنوتیک در عرصهٔ تفکر اسلام است. باید اذعان کرد که واژهٔ تأویل از مفاهیم و مصطلحاتی است که در ادبیات قرآنی اهمیت به‌سزایی داشته و در حوزه‌های معرفت دینی، همچون تفسیر، کلام، اصول، فقه، فلسفه و عرفان جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است.[2] بر خلاف

---

۱. ر.ک به: همان، ص۷.

۲. برای نمونه ر.ک به: عبدالله جوادی آملی «بحث و تحقیقی دربارهٔ تأویل و تفسیر»، کیهان اندیشه، شمارهٔ ۳۹، آذر و دی ۱۳۷۰.

نظر متفکران غربی، تأویل قرآن، همسان و مترادف با تفسیر باطنی قرآن نیست؛ لذا خلط میان معنای لغوی و اصطلاحی تأویل، تا به حال سبب اشتباه و انحراف در تفسیر متون دینی شده و می‌شود، همان‌طورکه بسیاری از فرقه‌های اسلامی یا منسوب به اسلام، همچون معتزله، اشاعره، خوارج، مرجئه،[1] صوفیه و باطنیه در اثبات صحت اصول اعتقادی و مبانی تفکر سیاسی خویش به آنچه تأویل قرآنش نامیده‌اند، تمسک جسته‌اند و هرکدام با محور قراردادن تفکرات خویش به آیاتی از قرآن استدلال کرده‌اند. جبر، تفویض، اباحه‌گری، نفی حکومت و دولت، نفی حق شورش و اعتراض علیه حاکمان، عقب‌نشینی از اصل عدالت به نفع اقتدار و امنیت، و حتی نفی احکام شریعت و عبادات و نفی رستاخیز، از جمله اموری است که با تأویل آیات قرآن، به نادرستی نتیجه گرفته شده است. شایان ذکر است که تأویل دارای چهار معنای رایج است:

۱. مرجع، مآل و عاقبت.

۲. تفسیر و تبیین.

۳. رمز و باطن.

۴. معنای خلاف ظاهر.

دو معنای اول، معانیِ واژهٔ تأویل در عصر نزول قرآن و صدور روایات است و در آیات و روایات، تأویل بر یکی از این دو معنا اطلاق شده است؛ اما باطنیه و غُلات در رأس گروههایی هستند که مخترع معنای سوم برای تأویل هستند؛ گرچه دیگران نیز از

---

۱. برای نمونه فرقهٔ مرجئه با استناد به آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ توبه («و آخرون مرجون لامرالله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم والله علیم حکیم»، و گروهی دیگر امیدوار مانده و چشم دوخته‌اند به فرمان خدا، که یا عذابشان می‌کند و یا توبهٔ ایشان را می‌پذیرد، و خدا دانای استوار کار است) اعتقادات دینی و سیاسی خود را توجیه نمودند، سکوت‌گرایی و تمایلشان به سکون و قعود سیاسی، و اعتقاد آنها بر بقای مسلمان بودن امام جائر و گنهکار و لزوم اطاعت از وی صحت اقتدای نماز به او، باعث شد این فرقه با ارجاء همه چیز به خدا و آخرت، به‌شدت مطلوب دستگاه و حکومتهای جور پیشهٔ وقت شود.

این اصطلاح استفاده کرده‌اند و اصطلاح چهارم از آن اصولیان است.[۱]

همچنین مفهوم «تأویل» در مقابل واژهٔ «تنزیل» ذکر می‌شود؛ در توضیح باید اشاره کرد که مفاهیم کلی که در قرآن وارد شده است بر دو نوع‌اند؛ گاهی مصادیق روشن و گاهی مصادیق مخفی و پنهان دارند. تطبیق آیه بر مصادیق روشن «تنزیل» آن و تطبیق آن بر مصادیق مخفی و بالاخص مصادیقی که در طول زمان پدید می‌آیند و در زمان نزول وجود نداشته‌اند «تأویل» آن است و به دیگر سخن، تطبیق مفهوم کلی آیه بر مصادیق موجود در زمان نزول آن «تنزیل» و تطبیق آن بر مصادیقی که به مرور زمان پدید می‌آیند «تأویل» آن است.[۲] توصیف امام صادق(ع) از قرآن مؤید برداشت فوق است. امام(ع) می‌فرماید:

«برون قرآن «تنزیل» آن و درون آن «تأویل» آن است، قسمتی از تأویل قرآن گذشته و برخی دیگر هنوز نیامده است. قرآن مانند خورشید و ماه در جریان است (همان‌طور که خورشید و ماه در انحصار منطقه‌ای نیست) همچنین قرآن نیز در انحصار افراد خاصی نیست.»[۳]

۲-۲. در سطح برخی نواندیشان مسلمان

تفکر دینی معاصر از تأثیرپذیری مباحث هرمنوتیکی بی‌نصیب نبوده است و از این حیث دچار چالشها و حتی آفاتی نیز گشته است. امکان ارائهٔ قرائتهای مختلف و

---

۱. ر.ک به: محمد کاظم شاکر، روشهای تأویل قرآن، قم: بوستان کتاب، قم: چاپ دوم، ۱۳۸۱، صص ۱۱-۱۵. همچنین برای اطلاع بیشتر از معنای صحیح تأویل قرآن، و همچنین نظر علامهٔ طباطبایی به صفحات ۳۸ تا ۴۰ مراجعه شود.

۲. جعفر سبحانی، هرمنوتیک، قم: انتشارات توحید، ۱۳۸۱، ص۲۵.

۳. «ظهره تنزیله، و بطنه تأویله، منه ما مضی، و منه مالم یحئی بعهد، یجری کما تجری الشمس و القمر». همان، ص۲۶.

نامحدود از متون دینی، تاریخمندی و زمانمندی فهم و سیالیت و تغییر مستمر آن، مشروعیت بخشیدن به ذهنیت مفسر و تجویز دخیل دانستن آن در تفسیر متن، و تأثیرپذیری فهم دینی از دانسته‌ها و پیش‌داوریها و انتظارات مفسر، گوشه‌ای از مباحث جدیدی است که در این حوزه مطرح شده است و ریشه در تفکرات هرمنوتیکی دارد که در اینجا به آرای چند صاحب‌نظر مسلمان که دارای این نحلهٔ هرمنوتیکی هستند اشاره می‌گردد.

نصر حامد ابوزید

این اندیشمند معاصر مصری اصلی‌ترین دیدگاههای خود را در کتاب «مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن»[1] به رشتهٔ تحریر در آورده است. او که متولد ۱۹۴۳ میلادی در مصر است، انگیزه معناکاوی متون قرآنی خود را برداشتهای مختلف و به‌ویژه سیاسی از قرآن در زمان خود بیان می‌کند و می‌گوید:

> «در آن روزها در جامعهٔ مصر، این مسئله که «معنای اسلام چیست؟» معرکهٔ آرای شده بود. اخوان‌المسلمین معنا و تفسیری برای اسلام ارائه می‌کردند. حاکمیت رسمی سیاسی معنا و تفسیری برای اسلام ارائه می‌کردند. الازهر نیز معنا و تفسیری برای اسلام ارائه می‌داد.
>
> «همان روزها، چنان‌که می‌دانید پس از مرگ جمال عبدالناصر و آمدن محمد انورسادات، ایدئولوژی نظام حاکم تحولی پیدا کرد: از سوسیالیسم به اقتصاد آزاد، و از نبرد علیه امپریالیسم، استعمار و صهیونیسم به صلح با اسرائیل گرایید. در این اوضاع و احوال، بر سر

۱. ر.ک به: نصر حامد ابوزید، **مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن**، بیروت، المرکز الثقافی العربی، الطبعة الاولی، ۱۹۹۰م. این کتاب به‌صورت زیر به فارسی ترجمه شده است:

نصر حامد ابوزید، **معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن**، مرتضی کریمی‌نیا، تهران: انتشارات طرح‌نو، چاپ سوم، ۱۳۸۲.

معنای اسلام اختلاف نظر و نزاع پدید آمد. این نزاع بخشی از یک نزاع بزرگ‌تر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در باب معنای استقلال، آزادی و عدالت بود. من چنین دریافتم که این نزاع دینی عیناً نزاعی دنیوی است که خود را در قالب و لباس دین می‌نمایاند. به عبارت دیگر، مصالح دنیوی ما و دیدگاههای مختلف ما در باب جامعه و تمام عالم، بر فرایند تفسیر و تأویل [دینی] ما حاکم است ... در اینجا خود را در «مسئلهٔ معنا» فرورفته دیدم. آیا می‌توان معنای دینی را در دستخوش منافعِ [فردی یا گروهی] یا ایدئولوژیهای مختلف قرار داد یا آنکه راه و وسیله‌ای برای کشف معنای دینی ـ البته تا حد امکان به دور از ایدئولوژیها ـ وجود دارد؟ ... متن قرآنی خود در معرض تنازع است. بدین‌سان سؤال از معنای متن را طرح کردم و کوشیدم علوم قرآنی را با قرائتی نقدی ـ تاریخی مورد تحقیق قرار دهم تا مفهوم و معنایی یا متن قرآنی بیابم...».[1]

رهیافت ابوزید را به روشنی می‌توان رهیافت اعتزالی نوین دانست و اساس کتاب وی مسئلهٔ تاریخمندی و زمان‌مندی متنِ قرآنی و ارتباط وثیق آن با فرهنگ منتسب به آن است. از نظر وی «قرآن محصولی فرهنگی است»؛ جمله‌ای که نه فقط خشم عده‌ای را برانگیخت، بلکه سبب تکفیر او نیز شد. ابوزید معتقد است که قرآن متن است، متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت شکل گرفته و پس از تشکیل، خود به واقعیت شکل داده است؛ یعنی قرآن، نخست در فرهنگ شکل گرفته و سپس به فرهنگ شکل داده است و برخلاف عقیدهٔ حاکم و رایج راجع به لوح محفوظ، و قدیم و ازلی بودن قرآن، این کتاب مقدس پدیده‌ای است که نمی‌تواند وجودی خارج از تاریخ داشته باشد؛ لذا برای فهم قرآن باید به قلمرو و نزول مکانی و زمانی و فرهنگی آن توجه کرد و زبان،

---

۱. نصر حامد ابوزید، معنای متن، پیشین، صص ۵۰۲-۵۰۳.

اصلی‌ترین ممیزهٔ فرهنگ است؛ بنابراین، خدا خواسته است به زبان قابل فهم مردم و متناسب با زمان و مکان آنها سخن بگوید و این منافاتی با الهی بودن قرآن ندارد.[۱]

با این توضیحات می‌توان مهم‌ترین نظریهٔ طرح‌شده در مفهوم النص را «پیوند متن و واقعیت» دانست که ابوزید آن را بر هر متن ممتازی مانند شاهکارهای ادبی، از جمله قرآن، صادق می‌داند. مراد از واقعیت، تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود هنگام، قبل و بعد از شکل‌گیری متن است که به‌طور خاص در زبان قوم منعکس می‌شوند. بر اساس این نظریهٔ هرمنوتیکی، هیچ متنی در خلأ و فارغ از زمان و مکان خود شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره هر متنی ـ به‌ویژه یک متن زبانی ـ آینهٔ زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. هیچ متنی به زبانی غیر از زبان مؤلف و مخاطبان آن خلق نمی‌شود و قرآن نیز که متنی زبانی است، از این اصل مستثنا نیست.

رابطهٔ دیالکتیکی متن و واقعیت، رابطهٔ دو سویه است. بر این اساس اگر بخواهیم دربارهٔ متن قرآنی سخن بگوییم، لازم است به یاد داشته باشیم که قرآن بازتابی صرف و منفعلانه از واقعیت زمانه‌اش نیست، بلکه اولاً آن را به شیوه‌ای مؤثر بازسازی می‌کند؛ یعنی عناصر منفی آن را کنار می‌گذارد، برخی دیگر را می‌پذیرد و عناصری جدید به آن می‌افزاید. ثانیاً پس از آنکه این متن، متن حاکم و غالب در فرهنگ جامعه شد، بر واقعیت پیرامون خود قویاً اثر می‌گذارد. بنابراین، متن قرآنی دو مرحله را پشت سر گذاشته است؛ نخست مرحلهٔ «تکوّن و شکل‌گیری در واقعیت» که مدت آن، از آغاز بعثت پیامبر اکرمﷺ تا هنگام تدوین مصحف قرآن بوده است؛ و دوم مرحله «شکل‌دهی به واقعیت» که آن نیز از ابتدای بعثت آغاز شد و همواره و همه‌جا در تاریخ فرهنگ اسلامی ادامه داشته است. در

---

۱. ر.ک به: همان، صص ۵۰۳-۵۰۷.

دورهٔ نخست، فرهنگ و واقعیت خارجی از طریق مهم‌ترین سازوکار خود، یعنی زبان، تأثیر خود را بر نحوهٔ شکل‌گیری متن و قرآن گذارده است. بنابراین، فی‌المثل آیات مکی هم از حیث محتوا و مضمون و هم از نظر شکل و ساختار با آیات مدنی متفاوت‌اند؛ اما در دورهٔ دوم این قرآن بوده است که به متن حاکم و معیار در فرهنگ اسلامی بدل شده و تمامی وجود این فرهنگ از جمله متون آن را متأثر کرده است».[1]

باید اضافه کرد که در معناکاوی قرآنی، رهیافت اعتزالی نوین ابوزید و به عبارت امروزی‌تر، رهیافت هرمنوتیک فلسفی وی، بر سه اصل استوار است: نخست آن‌که آدمیان بنا به عدالت الهی، قدرت دستیابی به معرفت و ادوات آن را دارند. عقل که رسول باطنی خداوند در میان انسانهاست، و به‌گونه‌ای عادلانه میان آنها تقسیم شده است، حجت خداوند بر خلق است و قادر است که بدون یاری و وصایت دیگران به حقیقت دست یابد. دوم آنکه شناخت، امری نسبی است؛ چون از یک سو بشری است و از سوی دیگر، مقید و محدود به ابزارهایی است که خود متحوّل و متغیرند. همین اصل، مبنای فهم تکامل و پیشرفت بشر در آرا و اندیشه‌های پیشینیان است. سومین اصل معرفت‌شناختی ابوزید، نتیجهٔ دو اصل پیشین است: ازآنجاکه شناخت امری نسبی است و تحول یا تکامل می‌یابد، باید نوعی شک نقادانه را به کار گرفت تا بتوان کاستیهای اندیشهٔ پیشینیان را شناخت و فرایند معرفت انسانی را پیش برد.[2] شایان ذکر است که آرای ابوزید منجر شد که پاره‌ای از اندیشمندان مصری از او به دادگاه شکایت کنند و طی این دادگاه جنجالی، در سال ۱۹۹۵ علیه او حکم ارتداد و ضرورت جدایی وی از همسرش صادر شد و حتی حکم قتل وی را ایمن الظواهری ـ رهبر «سازمان الجهاد» ـ

---

۱. ر.ک به: همان، ص۱۳.

۲. ر.ک به: همان، ص۱۲.

صادر کرد.[1]

محمدمجتهد شبستری و عبدالکریم سروش

هرمنوتیک فلسفی به‌ویژه به نمایندگی فلاسفه‌ای مانند گادامر بر نواندیشان مسلمان در کشورهای اسلامی و از جمله کشور ما ایران تأثیرات فراوانی گذاشته است. در همین بستر، تأثیر اندیشه‌های حامد ابوزید را نیز می‌توان به این تأثیرگذاریها اضافه کرد؛ از جمله می‌توان آرای محمد مجتهد شبستری را که بیشتر در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت[2] سامان داده شده است، به‌شدت از اندیشه‌های هرمنوتیکی ابوزید متأثر دانست. مجتهد شبستری هم ضمن رد «قرائت رسمی» از دین، از نظریهٔ قرائت‌پذیری دین سخن گفته است و بر عدم تعین معنای متن تأکید می‌ورزد. در پشت جلد کتاب مزبور، این تألیف چنین معرفی شده است:

> «موضوع کتاب این است که مفسران وحی اسلامی همیشه براساس پیش‌فهمها، علایق و انتظارات خود از کتاب و سنت به تفسیر آن پرداخته‌اند. بدین جهت کتاب حاضر، هرمنوتیک، کتاب و سنت

---

۱. برای اطلاع بیشتر از آرای نصر حامد ابوزید، رجوع به دو منبع زیر نیز مفید است:

– نقد و بررسیهایی در باب اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، به کوشش سعید عدالت نژاد، تهران: انتشارات مشق امروز، ۱۳۸۰.

– مرتضی کریمی‌نیا، اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید، تهران: انتشارات سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۶.

۲. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۵. همچنین مراجعه به آثار ذیل نیز در فهم دیدگاههای ایشان مفید است:

محمد مجتهد شبستری، نقدی به قرائت رسمی از دین، تهران: انتشارات طرح‌نو، چاپ دوم، ۱۳۸۱؛ محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳؛ محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، تهران: انتشارات طرح‌نو، چاپ سوم، ۱۳۷۹.

نامیده شده است. نویسنده تلاش می‌کند تا نشان دهد که تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام نیز مشمول اصل کلی دانش هرمنوتیک، یعنی استناد تفسیر و فهم متون بر پیش‌فهمها و علایق و انتظارات مفسر بوده است و استثنایی در کار نیست. درعینِ‌حال در مقام تجویز، این کتاب عالمان دین را بدین نکته دعوت می‌کند که تنقیح تمام‌عیار پیش‌فهمها در هر عصر، شرط اساسی و اصلی هرگونه تفسیر و افتاء صحیح دینی است و تکامل دانش دین بدون این بازنگری میسر نیست. برون شدن جهان اسلام از مشکلات نظری و عملی که تمدن پیچیده امروز برای آن به وجود آورده، تنها با این بصیرت و توجه ممکن می‌شود»[1]

مجتهد شبستری، با رهیافتی هرمنوتیکی، معتقد به نسبیت معانی متون کتاب و سنت و تحول و تفسیرپذیری دائم معانی آنهاست؛ وی می‌نویسد:

«... متون دینی را به گونه‌های متفاوت می‌توان فهم و تفسیر کرد و از همین‌جاست که دین قرائتهای کثیر پیدا می‌کند. به نظر ما قرائت رسمی را می‌توان و باید نقد کرد. این دعوی بر این مقدمهٔ مسلَّم استوار گردیده که هرگونه قرائت دینی را می‌توان نقد کرد و هیچ قرائتی از این اصل عام مستثنا نیست».[2]

«این مطلب که از کتاب و سنت به‌عنوان متون دینی می‌توان همیشه فهمها و تفسیرهای جدیدی داد، از دو مطلب ناشی می‌شود. از یک طرف، طبیعت متون ـ هر متنی ـ و از جمله متون دینی و از جمله کتاب و سنت، به‌گونه‌ای است که هیچ‌گاه معنای آن صد درصد

---

۱. محمدمجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، پیشین، صفحهٔ پشت جلد.

۲. محمدمجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۷.

روشن و آفتابی و برملا نمی‌گردد. این طبیعت هر متنی است که قابلیت تفسیر را دارد و برای فهمیده شدن باید تفسیر شود».[۱]

از دیگر نواندیشان[۲] معتقد به قبض و بسط شریعت و قرائت‌پذیری دین و نفی قرائت رسمی و تعیُّن معانی متون دینی، عبدالکریم سروش است که او نیز در این زمینه از هرمنوتیک فلسفی و چه بسا آرای ابوزید متأثر است؛ در اینجا شواهدی از این دیدگاه ایشان ذکر می‌شود:

«عبارات نه آبستن، که گرسنهٔ معانی‌اند. حکیم، آنها را چون دهانها باز می‌بیند، نه چون شکمهایی پر. و معانی مسبوق و مصبوغ به تئوریها هستند».[۳]

«متن حقیقتاً و ذاتاً امر مهمی است و چندین معنا برمی‌دارد. ما در تمام فهم (یا اثبات)، با تعدد معانی مواجهیم و این تنوع و تعدد عجیب معانی، خبر از ساختاری می‌دهد که فی حد ذاته نامعین است و به تعینات معنایی مختلف راه می‌دهد. ما در عالم متن و سمبولیسم ذاتاً و واقعاً با چنین عدم

---

۱. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، پیشین، ص۲۸۷.

۲. برای اطلاع از برخی نقدهای نوشته شده برآرای محمد مجتهد شبستری ر.ک به:
داود مهدوی‌زادگان، نقد قرائت ایدئولوژیک از اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸٤؛ سید صادق حقیقت، «یادداشتی دربارهٔ هرمنوتیک، کتاب و سنت»، مجلهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۱، تابستان ۱۳۷۷؛ عبدالحسین خسروپناه، «نظریهٔ تأویل و رویکردهای آن»، فصلنامهٔ کتاب نقد، شمارهٔ ۵ و٦، زمستان ۱۳۷٦ و بهار ۱۳۷۷. (در ضمن در این نوشتار، دیدگاههای دکتر سروش نیز نقد گردیده است).

۳. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ، چاپ سوم، ۱۳۷۵، ص۲۹۴.

تعیّنی روبه‌رو هستیم».[1]

«ما باید برای کثرت در مقام اثبات، «بهترین تبیین» را عرضه کنیم. ما با موارد و مصادیق بسیار کثیری روبه‌روییم که متونی (چه بشری و چه مقدس) در اختیارند، با معانی و احتمالات معنایی بسیار. شاید قوی‌ترین حدس یا تبیین، برای توضیح این امر این باشد که متن واجد ابهام و لاتعینی ذاتی معنایی است ... و اصلاً همین که اذهان مختلف، معانی مختلف از متن درمی‌آورند، معنایش این است که متن نسبت به بسیاری از معانی لااقتضاء است و به همه راه می‌دهد[2] ... من در نظریهٔ قبض و بسط کوشیده‌ام تا راز تکثر فهم دینی را توضیح دهم و مکانیسمهای آن را بیان کنم. اجمالاً سخن در قبض و بسط، این است که فهم ما از متون دینی بالضروره متنوع و متکثر است و این نوع تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است».[3]

باید اذعان نمود که کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت دکتر سروش را نمی‌توان معرف دانش هرمنوتیک دانست؛ زیرا فقط از زاویهٔ محدود هرمنوتیک فلسفی و گادامری به این دانش نگریسته و با جانبداری از آن، معرفت دینی را ازمنظر این نحله تفسیر کرده است. همچنین کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت ـ اثر محمد مجتهد شبستری ـ نیز گزارش مستقیم و دارای روایی لازم از هرمنوتیک نیست؛ زیرا اولاً تنها چند مقالهٔ آن با مباحث هرمنوتیکی درگیر است و ثانیاً مؤلف با پذیرش یک نحلهٔ یعنی

---

۱. عبدالکریم سروش، صراطهای مستقیم، حقانیت؛ عقلانیت؛ هدایت، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۷۷، ص ۱۹۱.

۲. همان، ص ۱۹۵.

۳. همان، ص ۲.

هرمنوتیک فلسفی هانس گادامر، به گزارش بسیار مختصر آن پرداخته است و در این گزارش اجمالی، رنج ذکر مصادر و منابع را برخود هموار نکرده است و گزارش علمی وی فاقد هرگونه ارجاع و استناد است.[۱]

دلایل موضوعیت هرمنوتیک در اندیشهٔ سیاسی اسلام

دربارهٔ چرایی دلایلی که به ضرورت طرح هرمنوتیک در مباحث اندیشه‌های سیاسی اسلام می‌شود، می‌توان ادلهٔ عام و خاصی را مطرح کرد و توضیح داد به چه دلیل طرح دانش مزبور دراین‌گونه مباحث سلباً و ایجاباً موضوعیّت یافته است که ذیلاً به آنها اجمالاً اشاره می‌شود:

۱. دلایل عام

۱-۱. متن‌محور بودن اسلام نسبت به قرآن و سنت

قداست بیش از حد قرآن و سنت در دیانت مبین اسلام، باعث شده است که این دین به‌شدت به متون مربوط به این دو منبع وابسته و به عبارتی، متن‌محور باشد. اکثر مسلمانان و فرق اسلامی با اعتقاد به عدم تحریف متون قرآنی و بنا به آیهٔ شریفهٔ «هیچ تر و خشکی نیست گر آنکه [حکم آن] در قرآن آمده باشد»،[۲] همواره تلاش نموده‌اند که با استناد به قرآن و لابه‌لای الفاظ آن و از طریق تفسیر پیام وحی، راهکارهای لازم را برای حیات دنیوی و اخروی خویش تحصیل نمایند. بدیهی است که دانش هرمنوتیک با توجه به حوزهٔ تخصّصی خویش که به فهم معنا و معماهای موجود در مفاهیم متون می‌پردازد، نمی‌تواند مورد مخاطبه و مواجههٔ مسلمانان و اندیشمندان اسلامی واقع نگردد و لذا در سالهای اخیر، بسیاری از مباحث هرمنوتیک مورد بحث محافل اسلامی قرار گرفته است و به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی مورد نفی سنت‌گرایان و مورد اقبال پاره‌ای

---

۱. ر.ک به: احمد واعظی، پیشین، ص۱۴.

۲. «ولارطب و لایابس الافی کتاب مبین» انعام: ۵۹.

از به‌اصطلاح نواندیشان دینی قرار گرفته است. پرواضح است که مباحث مهم اندیشه‌های سیاسی اسلام نمی‌توانسته و نمی‌تواند به جنبه‌های ایجابی و جنبه‌های چالش‌برانگیز مباحث هرمنوتیک بی‌اعتنا باشد و به آنها نپردازد؛ چون کتاب و سنت نیز مبانی اصلی تحلیل آن است.

۲-۱. دوبطنی قرآن و زبان تمثیلی آن

در روایات آمده است:

«القران ظاهره انیق و باطنه عمیق، لاتفنی عجایبه و لاتنقضی غرائبه؛[۱] قرآن ظاهری زیبا و شگفت‌آور و باطنی عمیق دارد، و شگفتیها و غوامض آن بی‌پایان است».

بدیهی است ذوبطنی بودن قرآن مجید، و استفاده از زبان کنایی تمثیلی به‌کاررفته در آن، از دلایلی است که کاربرد هرمنوتیکی همساز با تفکر قرآن را در استنباط فهم آیات توجیه می‌کند.

۳-۱. هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم، چالش جدی تفکر دینی

اصلی‌ترین محصول تأثیر هرمنوتیک فلسفی در نواندیشی دینی اسلامی، ایجاد شکاکیت و نسبیت مستمر در اعتبار اصلی‌ترین نصوص دینی، یعنی قرآن و سنت است و بدیهی است این نسبیت‌پذیری، اساس استناد به این منابع را دچار خدشه و چالش سهمگینی می‌نماید. این شکاکی و نسبیّت‌پذیری نیز از سایر پیامدهای اندیشه‌ورزی بر سیاق هرمنوتیک فلسفی ناشی می‌شود که عبارت‌انداز: امکان قرائتهای مختلف و نامحدود از متون دینی، تاریخمندی و زمانمندی فهم و حتی نبوت نبوی، سیالیّت و تغییر مستمر فهم، مشروعیت بخشیدن به ذهنیت مفسّر و تجویز دخیل دانستن آن در تفسیر متن، و تأثیرپذیری فهم دینی از دانسته‌ها و پیش‌داوریها و انتظارات مفسّر.

در تفکر اسلامی، اکثر فرق و مذاهب اسلامی معتقدند که قرآن هم لفظاً و هم معناً،

---

۱. محسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج۱، بیروت: مؤسسةالاعلمی، ص۵۹.

از جانب خداوند نازل شده است و متعلّق وحی است، ولی با تأثیرپذیری از هرمنوتیک، امروزه دیدگاههای متجددانه‌ای، این قرائت صحیح از فرایند وحی نبوی و اصالت آن را زیر سؤال برده است. دو انگارهٔ اساسی‌تر این دیدگاه، یکی «بسط تجربهٔ نبوی» و دیگری «زمانمندی قرآن» است.

انگارهٔ «بسط تجربهٔ نبوی» با تأثیرپذیری از هرمنوتیک فلسفی و «نظریهٔ تجربه دینی» شلایر ماخر، معتقد است که:

«وحی اساساً همان تجربه‌های دینی و مساوی با آن است؛ لذا اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است، بسط تاریخی یک تجربهٔ تدریجی‌الحصول پیامبرانه است. شخصیت پیامبر در اینجا محور است و آن همه، آن چیزی است که خداوند به امت مسلمان داده است و این حول این شخصیت می‌تنند و می‌چرخند. دین، تجربهٔ روحی و اجتماعی پیامبر است و لذا تابع او است».[1]

بنابراین، دین اسلام، شمولیت و کاملیت خود را از دست می‌دهد و غایات نهایی خداوند با رحلت پیامبر اسلام ناتمام می‌ماند؛ چون‌که بر این اساس:

«پیامبر تدریجاً هم عالم‌تر می‌شد، هم متیقن‌تر، هم ثابت‌قدم‌تر، هم شکفته‌تر، هم مجرب‌تر و در یک کلام پیامبرتر».[2]

حتی این‌دسته تصریح می‌کنند که اگر عمر پیامبر بیشتر می‌شد، متن مقدس (قرآن) هم بیشتر می‌شد و دین اسلام هم فربه‌تر؛[3] زیرا بسط تجربهٔ «سوبژکتیو» نبوی با بسط بیرونی و «اوبژکتیو» دین همراه بوده است.[4]

---

۱. عبدالکریم، سروش، بسط تجربهٔ نبوی، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ص۱۹.

۲. همان.

۳. محمدمجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، پیشین، ص ۱۰۵.

۴. ولی‌الله عباسی، «لوازم نظریهٔ تجربه‌گرایی وحی»، قبسات، شمارهٔ ۲۶، زمستان ۱۳۸۱.

در همین زمینه دومین انگاره و گزاره‌ای که برای تفسیر و تعریف کلام خداوند (فرایند وحی نبوی) از سوی تجددااندیشان ارائه شده است، بازتاب فرهنگ زمانهٔ دانستن قرآن و اعتقاد به زمانمندی قرآن است. بر این باور، پیامبر فرزند جامعهٔ خویش و محصول آن بوده است و قرآن و پیام وحی از زبان ایشان صادر شده است و در نتیجه، وحی، زمانمند و محصول فرهنگی زمان و مکان پیامبر بوده است. از دیدگاه این دسته:

«قرآن با حفظ روح و اُمهات و محکماتش، تدریجی‌النزول است و تدریجی‌الحصول؛ یعنی تکون تاریخی پیدا کرد. کسی می‌آمد و از پیامبر سؤالی می‌کرد، کسی تهمتی به همسر پیامبر می‌زد، کسی آتش جنگی برمی‌افروخت، یهودیان کار می‌کردند، نصرانیان کار دیگری، تهمت جنون به پیامبر می‌زدند، دربارهٔ ازدواج پیامبر با همسر زید شایعه می‌ساختند ... و اینها در سخنان پیامبر منعکس می‌شد و این است معنی آنکه قرآن می‌توانست بیشتر از این باشد».[۱]

حامد ابوزید نیز به‌عنوان یکی از طرفداران و بانیان نظریه زمانمندی قرآن دربارهٔ کلام وحی چنین نوشته است:

«ما همه می‌دانیم که این سخنان، واقعیتهایی مسلّم از زندگی پیغمبر خدا ﷺ است پیامبری که از جنس بشر بود... بنابراین، نباید آن قدر اغراق به خرج داد که بگوییم حتی الفاظ و اصوات قرآن کریم، وحی از سوی خداوند است، باید گفت: قرآنی که امروزه در دست است در واقع صورت مکتوب فرهنگ شفاهی است».[۲]

بدیهی است چنین پنداری، وحیانیت قرآن را به چالش می‌کشد و مرتبهٔ قرآن را به فرهنگ شفاهی صدر اسلام و محصول فرهنگی همان عصر به شمار می‌آورد و برای

---

۱. محمدمجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، پیشین، ص۱۰۱.

۲. نصر حامد ابوزید، پیشین، ص۳۰.

کلام وحی، سرشت زبانی و متعینی قائل نیست و بالمآل میان متن قرآن با یک متن عادی فرقی نمی‌گذارد. بدیهی است که نتیجهٔ باور به زمانمندی قرآن، نفی خاتمیت دین و نبوت نبوی و نسبیّت کلام وحی و فروکاستن قدسیّت و شأن من‌عنداللهی بودن آن است؛ از سویی چون از این منظر، قرآن محصول فرهنگی زمان نزول و عصر پیامبر است، پس هنگام تفسیر، می‌باید فرهنگ و مقتضیات زمانی و مکانی مفسّر، اصل قرار گیرد و هر حکمی از احکام اسلامی که با شرایط فرهنگی و اجتماعی روزگار مفسر سازگار نباشد، باید مربوط به دوران گذشته تلقی شود و حتی اگر هریک از آیات قرآنی که با علوم تجربی به ظاهر سازگار نباشد، باید به‌صورت مجازی تفسیر شود و اعتقاد به آنها ضروری نیست.

واضح است که اعتقاد به این انگارها، باورهای دینی را از ریشه به چالش می‌گیرد و مبادی و منابع استدلالی و استنباطی اندیشه‌های سیاسی اسلام را از بیخ و بن دچار تردید، نسبیت و حتی رفض می‌نماید؛ بنابراین، اندیشه‌های مزبور نمی‌تواند چه از حیث روش و متدلوژی و چه از حیث بررسی منابع و نحوهٔ اندیشیدن و استنباط، به مباحث هرمنوتیکی نپردازد.

۲. دلایل خاص

۱-۲. رابطه و تعاملات هرمنوتیک و سیاست[۱]

در تأیید ضرورت لحاظ دانش هرمنوتیک در مباحث اندیشهٔ سیاسی اسلام، می‌توان به تعامل دانش مزبور در علم سیاست اشاره و استدلال کرد؛ زیرا سیاست در حیطهٔ آن نیز به‌شدت مورد توجه قرار گرفته است. بر این اساس، بین گفتمان شخصی، زبان سیاسی و حیات یا زندگی سیاسی، رابطه وجود دارد. سخن و زبان سیاسی در متن

۱. برای اطلاع بیشتر دراین‌باره برای مثال ر.ک به: پل ریکور، «از هرمنوتیک تا سیاست»، رامین جهانبگلو، نگاه نو، شمارهٔ ۲۴، اردیبهشت ۱۳۷۴؛ استنلی روزن، «هرمنوتیک چونان سیاست»، موسی دیباج و ... ، نامهٔ فلسفه، شمارهٔ ۴، پاییز ۱۳۷۷.

کردارهای اجتماعی پردازش می‌شود و با تأویل و یا هرمنوتیک، می‌توان به عمق و لایه‌های ژرف‌تر سخن و کردار سیاسی در هر عصری رسید؛ زیرا زبان تشکیل‌دهندهٔ واقعیت سیاسی است و هرمنوتیک، به فهم رابطهٔ این دو می‌پردازد.

با پیدایش نظریه هرمنوتیک، بحث جدایی زبان و خودفهمی از واقعیت سیاسی مورد سؤال قرار گرفت و این استدلال طرح گردید که برای فهم حیات سیاسی باید به سخن و زبان و فهم و خودفهمیهای کارگزاران سیاسی ـ اجتماعی مراجعه کرد. لذا با استفاده از سه رکن فهم در هرمنوتیک، یعنی متن، مؤلف، و مفسر، می‌توان در سیاست با فرض کارگزاران و نظریه‌پردازی سیاسی به‌عنوان مؤلفان حیات سیاسی، و فرض متون سیاسی یا حوادث و وقایع به‌عنوان متن حیات سیاسی، و سرانجام با فرض مردم به‌عنوان خوانندگان و قرائت‌کنندگان و مفسران حیات سیاسی، از انواع هرمنوتیک در تحلیل و فهم متن و کنشهای سیاسی استفاده کرد. در مورد کاربرد هرمنوتیک در سیاست، سه نوع تعبیر اساسی از آن ارائه نموده‌اند:

۱. هرمنوتیک بازیابی یا روزمره[1]: در این نوع هرمنوتیک، استدلال می‌شود که برای فهم حیات سیاسی یا اجتماعی باید به خودفهمیهای افراد و کارگزاران مراجعه کرد، چون میان این خودفهمیها و تجربه سیاسی انطباق کامل وجود دارد.

۲. هرمنوتیک بدگمانانه[2]: این برداشت برخلاف تصور فوق، معتقد است که خودفهمیها و تصورات مستقیم مردم و کارگزاران از خودشان، واقعیت را کژتابی می‌کند و مانع دستیابی مفسر و مخاطب سیاست به واقعیتهای متن و حیات سیاسی می‌گردد. از این‌رو در این خودفهمیها باید تردید نموده و آنها را با سوء ظن و بدگمانی نگریست.

۳. هرمنوتیک بیانی[3]: این نوع هرمنوتیک معتقد است که چون دو رهیافت هرمنوتیکی بازیابی و بدگمانانه، مخدوش و بیانگر کاملِ واقعیت سیاسی و اجتماعی

1. Recover Hermeneutics - everyday Hermeneutics.
2. Suspicion Hermeneutics.
3. Expressive Hermeneutics.

نیستند، باید از معانی بین‌الاذهانی که ناخودآگاه است به پیش‌فرضهای اولیه رسید تا به خودفهمیهای آگاهانه دست یافت؛ چون اساساً بین ما و واقعیت پرده زبان قرار دارد و هیچ‌چیز شفاف و مستقیم بدون عبور از فیلتر زبان به دست نمی‌آید.[۱] ازاین‌رو زبان برحیات سیاسی ـ اجتماعی اولویت دارد و زبان محور و اساس فهم حیات اجتماعی است و تنها از طریق زبان است که انسان جهان را تجربه می‌کند. از این منظر، زبان واقعیت را منعکس نمی‌کند، بلکه خود تشکیل‌دهندهٔ واقعیت است؛ اما نباید پژوهش برای فهم کنش سیاسی را به تحلیل زبانی صرف تقلیل داد، بلکه باید به فهم معانی بین‌الاذهانی که مندرج در کردارهاست نیز توجه کرد؛ چون نمی‌توان زبان را خارج از متن کردارهایی که در آن شکل می‌گیرد فهمید، به علاوه تعبیر معانی بین‌الاذهانی همان تعبیر کردارهاست.

در اینجا ذکر نکته‌ای در تکمیل تعاملات هرمنوتیک با علم سیاست و عرصه‌های سیاسی لازم به نظر می‌رسد و آن اینکه بحران موجد نظریه‌پردازی هرمنوتیک بسیاری از نظریه‌پردازان غربی و مسلمان، دارای خاستگاههای سیاسی است و دست کم این مدعا در بین نواندیشان مسلمان عرب و ایرانی از روایی بیشتری برخوردارد است. تاآنجاکه نصر حامد ابوزید نگارش کتاب مفهوم النص خود را در پاسخ به اوضاع و احوال سیاسی ـ اجتماعی مصر آن‌روز و برداشتهای متعارض جناحها و دسته‌های سیاسی از اسلام عنوان می‌کند و اینکه در آن دوره پرسش از معنای اسلام، معرکهٔ آرای جامعهٔ سیاسی مصر شده بود. ابوزید در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی و فلسفی، خود را از نسل انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲ معرفی می‌نماید و اینکه با حوزه تفکر ملی، قومی، فرهنگ عربی، پان‌مصریسم و اندیشهٔ شخصیتهای سیاسی و اسلامی مانند حسن البنا، سید قطب،

---

۱. ر.ک به: آیت قنبری، «یادداشتی دربارهٔ هرمنوتیک و انواع آن»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ دوم، پاییز ۱۳۷۷، صص ۲۰۳-۲۰۴.

هُضیبی، عباس محمود عقاد و طه حسین و ... توجه داشته است.[1] ضمن اینکه در کشور خود ما نیز صاحبان آرای قرائت‌پذیری دین، این نظریهٔ عاریت‌گرفته‌شده را - به زعم خویش - در مقابل قرائت رسمی و دولتی و ایدئولوژیک از دین توسط حکومت فعلی مطرح می‌نمایند؛ لذا خاستگاه اصلی و موجد ابراز نظرهای هرمنوتیکی ایشان، بیشتر سیاسی است.

۲-۲. کاربرد هرمنوتیک به‌مثابهٔ روش و متدولوژی در سیاست

باید اذعان نمود که دانش هرمنوتیک به‌مثابهٔ روشی برای اندیشیدن و همچنین روشی برای فهم اندیشهٔ دیگران نیز مطرح است و بدین لحاظ می‌تواند با مباحث اندیشهٔ سیاسی چه اسلامی و چه غیر آن، پیوندی تنگاتنگ داشته باشد. اساساً مبحث هرمنوتیک در علم سیاست، موجب پیدایش کشمکشهای گسترده‌ای در زمینهٔ روش‌شناسی شده است. برخی از نویسندگان فایدهٔ این بحث را صرفاً در نقد تصورات اثبات‌گرایانه - یا پوزیتیویستی - از زندگی سیاسی می‌دانند، درحالی‌که برخی دیگر برآن‌اند که هرمنوتیک تنها روش ممکن برای فهم حیات اجتماعی و سیاسی است.

در توضیح جایگاه متدولوژیک علم هرمنوتیک، باید اضافه کرد که اساساً روش‌شناسی، شناختِ شیوه‌های اندیشه و راههای تولید علم و دانش در عرصهٔ معرفت بشری است و موضوع این دانش، روش علم و معرفت است، و روش در ارتباط مستقیم با عواملی نظیر موضوع معرفت، هدف معرفت و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی‌ای است که معرفت بر اساس آن شکل می‌گیرد. معرفت به‌خصوص اگر کاربردی باشد، در روش خود از نظریه‌ای که مبتنی بر آن است نیز تأثیر می‌پذیرد. همچنین روش‌شناسی غیر از روش است. روش، مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود طی می‌کند، اما روش‌شناسی دانش دیگری است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد. روش همواره در متن حرکت فکری و تلاش علمی یک دانش دانشمند قرار دارد و روش‌شناسی

---

۱. ر.ک به: نصر حامد ابوزید، پیشین، صص ۴۹۶-۴۹۷ و ۵۰۲.

دانشی است که از نظر به آن شکل می‌گیرد؛ به همین دلیل روش‌شناسی همواره یک دانش و علم درجه دوم است.[1] با این توضیحات، مشخص است که هرمنوتیک، چه در علم سیاست ومبحث اندیشه‌های سیاسی و چه در سایر علوم انسانی، در جایگاه متدولوژیک خویش، هم با روش و هم با روش‌شناسی سروکار داشته و مرتبط است.

از سویی همان‌طورکه گفته شد، به‌طورکلی گرایش هرمنوتیک در تحلیل سیاسی در مقابل سلطهٔ علم سیاست اثبات‌گرا یا تحصلی پیدا شد. علم سیاست اثبات‌گرا بر چند نکتهٔ اساسی برخلاف دیدگاه هرمنوتیک تأکید می‌کند:

۱. وحدت روش مطالعهٔ پدیده‌ها در زندگی سیاسی با روش مطالعهٔ جهان عینی و طبیعی؛

۲. توضیح و تبیین حیات سیاسی از طریق گردآوری داده‌ها و به‌منظور کشف روابط عِلّی؛

۳. تأکید بر عینیت و خارجیّت «حقایق بیرونی» و استقلال آنها از ناظر و عالم سیاسی؛

۴. تأکید بر ابهام زبان روزمرهٔ سیاسی برای فهم حقایق و به جای آن، تأکید بر ضرورت یافتن زبان دقیق و شفاف برای بازتاب واقعیات در سطح آگاهی.

اما از دیدگاه هرمنوتیک به‌ویژه نکتهٔ اخیر، یعنی فرض جدایی میان زندگی سیاسی و زبان آن زندگی، بزرگ‌ترین نقطه‌ضعف اثبات‌گرایی است. به عبارت دیگر، از نگاه هرمنوتیک، زبان تنها دریچهٔ موجود به روی جهان کردارهاست. از این دیدگاه، کردارهای سیاسی به‌وسیلهٔ زبان ما تشکیل می‌شوند؛ پس زبان و گفتمان و کردار سیاسی اساساً وحدت دارند. زبان در مفهوم معانی بین‌الاذهانی عمیق و مشترک، سازنده و ذاتی واقعیت است. بنابراین، وظیفهٔ هرمنوتیک برخلاف پوزیتویسم کشف معانی و کردارهای زبانی مشترک و بین‌الاذهانی نهفته در پس زندگی سیاسی است و به‌طور خلاصه باید زندگی سیاسی را از روی گفتمان و زبان سیاسی فهمید.[2]

---

۱. ر.ک به: حمید پارسانیا، «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی»، فصلنامهٔ علوم سیاسی، زمستان ۱۳۸۳، شمارهٔ ۲۸، ص۷.

۲. ر.ک به: حسین بشیریه، سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی، تهران: نشر علوم نوین، ۱۳۷۸، صص ۱۳۹-۱۴۰.

به‌هرحال با این توضیحات، مبرهن است که در حوزهٔ اندیشه و مطالعات سیاسی اسلامی، می‌توان دست کم از دانش هرمنوتیک به‌مثابهٔ روش، در دو سطح استفاده کرد: هم در شیوهٔ اندیشیدن و هم در روش فهم متون مقدس کتاب و سنت و فهم اندیشه‌های سیاسی اندیشمندان اسلامی و غیراسلامی. البته تاکنون به گونه‌ای مقتضی، متناسب و همساز با تفکرات اصیل اسلامی از هرمنوتیک به‌مثابهٔ روش، در مبحث مطالعات سیاسی اسلام، بهرهٔ کافی برده نشده است.

۳-۲. کاربرد هرمنوتیک در تأیید نظریهٔ جدایی دین از سیاست

حامیان سکولاریزم یا علمانیت در کشورهای اسلامی برای اثبات مدعای خود مبنی بر جدایی دین از سیاست، استدلالهایی بر مبنای هرمنوتیک نموده‌اند. شایان ذکر است که این نظریه، دین را به‌طورکلی در حوزهٔ ارتباط فردی انسان و خدا می‌داند و نسبت به حوزهٔ اجتماعی زندگی انسان، دین را بی‌تفاوت معرفی می‌کند. یکی از هواداران برجستهٔ این تفکر در سرزمینهای اسلامی علی عبدالرازق مصری است. وی با تألیف کتاب **الاسلام و اصول‌الحکم** ـ که باعث صدور حکم ارتداد مؤلف از جانب الأزهر نیز شد ـ ضمن رد کتاب محمد رشید رضا دربارهٔ خلافت (**الخلافة او الامامة‌العظمی**)، به‌طورکلی منکر رابطهٔ دین و سیاست شد و راهبردهای قرآنی را اصولاً غیرسیاسی اعلام کرد و حکومت پیامبرﷺ را بی‌ارتباط با رسالت آن حضرت دانست و حتی آیات و روایاتی را که برای اثبات وجوب نصب امام و خلیفه مورد استفاده قرار گرفته‌اند و از طریق آنها رابطهٔ دین و سیاست را شرعی دانسته‌اند، قابل مناقشه اعلام کرد و به توجیه آنها پرداخت و یا از نظر دلالت و سند، آن را ضعیف دانست[۱] و در واقع تعلق قدرت و مرجعیت سیاسی حکومت را به جوهر اسلام نفی کرد. از دیگر ادله طرفداران سکولاریسم و نظریهٔ جدایی دین از سیاست، عاری نشان دادن متون دینی از

---

۱. ر.ک به: کاظم قاضی‌زاده، سیاست و حکومت در قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۴، ص۲۸.

مفاهیم سیاسی و یا تفاوت مفاهیم القاشده در متن با برداشتهای امروزی است. بدین‌ترتیب این دسته با استفاده از نگرش هرمنوتیکی به مفاهیم قرآنی و روایی که معانی سیاسی از آنها مراد می‌شود، معتقدند که این مفاهیم با برداشتهای امروزی، اساساً سیاسی نیست و فهم سیاسی از آنها را به‌نوعی طرفداران هم‌پیوندی دین و سیاست القا کرده‌اند. از دید این سکولارهای مسلمان، نباید متن[1] را از زمینه[2] خارج کرد، بلکه باید معنای این کلمات در زمینهٔ تاریخی ـ فرهنگی آن مورد عنایت قرار گیرد و این همان نگرش هرمنوتیک فلسفی است. عبدالرازق دراین‌باره می‌نویسد:

«هیچ کدام از اصطلاحات همچون امامت، خلافت، بیعت، اولی‌الامر، امت و جماعت که در آیات و روایت به کار رفته‌اند به آن معنی که امروز آمیخته با سیاست و دولت تفسیر می‌شوند مورد نظر نبوده است. معانی و تفسیرهای سیاسی که برای این‌گونه مقوله‌های شرعی ارائه می‌شود، «امام و خلیفه» به معنای رئیس دولت، اولی‌الامر به معنای زمامداران و حکام، بیعت به مفهوم انتخابات و امت و جماعت به معنای ملت و دولت و کشور اسلامی ـ جملگی مفاهیم و معانی جدیدی هستند که اطلاق آن واژه‌ها بر این معانی منوط بر آن است که در زمان نزول آیات و صدور روایات و همچنین معانی از آنها استفاده و استنباط شوند، درحالی‌که اثبات چنین امری امکان‌پذیر نیست».[3]

قرآن‌پژوه معاصر تونسی صادق البلعید نیز با تحلیل هرمنوتیکی مشابه و زمانمند دانستن قرآن و مفاهیم قرآنی، به تحلیل این واژگان پرداخته و در صدد اثبات غیرسیاسی بودن آنها برآمده است. مثلاً دربارهٔ کلمهٔ شورا در قرآن می‌نویسد:

---

1. Text
2. Context

۳. علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحکم، مصر: چاپ دوم، [بی‌تا]، ص۴۵.

«در آیۀ «و امرهم شورا بینهم» باید دانست که در حق آن گروه از انصار نازل شد که قبل از ورود پیامبر اکرمﷺ کارهای خود را با مشورت انجام می‌دادند (چراکه این آیه در مکه نازل شده است) و در نتیجه، آیه تنها بُعد اخلاقی دارد و فاقد بُعد سیاسی است. نمی‌توان گفت که جهت تنظیم حکم سیاسی در دولت اسلامی نازل شده است، درحالی‌که دولت اسلامی در آن زمان اصولاً تشکیل نشده بود. آیه دوم دراین‌باره، آیۀ «و شاورهم فی الامر» است که در مفهوم آن، اختلاف است که: آیا حمل بر خصوص شود یا عموم، واجب است یا مستحب؟، ولی حمل آن بر خصوص پیامبر ارجح است؛ چراکه خطاب از آغاز و تا پایان برای اوست و شأن نزول نیز مؤید این خصوصیت است، چراکه تصمیمات غیرشورایی بر ایشان مشکل می‌آمد و آیه جهت مراعات آن نازل شده.»[1]

البلعید معتقد است که کلماتی مانند حکم، سلطان و خلیفه اگرچه در قرآن آمده است، اما مفاهیم آنها نیز فاقد بعد سیاسی است و این امر دلالت دارد که قرآن ذاتاً به مجادلات سیاسی و اجتماعی نپرداخته است.[2] وی همچنین واژۀ «حکم» را به معنای قضا و داوری، و «سلطان» را به معنای حجت می‌داند.[3] البته به استدلالات عبدالرازق و البلعید و نظرگاههای هرمنوتیکی پیش‌گفتۀ آنها، به‌خوبی و مستدلاً پاسخ داده شده است.[4] ضمن اینکه پاسخ به برخی استنادات عبدالرزاق به آیاتی مانند «وما علی الرسول الاالبلاغ» (عنکبوت :۱۸)، «لست علیهم بمصیطر» (غاشیه:۲۲) «و ما انت علیهم

۱. الصادق البلعید، القرآن و التشریع، تونس: مرکز النشر الجامعی، ۱۹۹۹م، ص ۲۳۷.

۲. ر.ک به: همان، ص۲۳۳.

۳. ر.ک به: همان، ص۲۳۵.

۴. برای نمونه ر.ک به: کاظم قاضی‌زاده، پیشین، صص ۳۸-۵۰. ضمن اینکه نقل قولهای عبدالرزاق و البلعید از این اثر ذکر شده است.

بجبار» (ق:۴۵) با هدف اثبات وظیفهٔ پیامبر به ابلاغ رسالت و نه حکومت و به معنای نفی دستور اعمال قدرت از سوی خداوند به وی، با همان دلایل شبیه هرمنوتیک - یعنی توجه به موقعیت زمانی و مکانی نزول یا نگارش متن - قابل رد است و آن اینکه این آیات مکی هستند و آیات مکی ارتباط کمتری با امر حکومت، قانون و اعمال قدرت دارند و در واقع این آیات به تربیت توحیدی و اخلاقی مسلمانان نوپا می‌پردازند و پس از تربیت امت در مکه و انجام هجرت و دستیابی به قلمرو و تشکیل جامعه سیاسی در مدینه، آیات مدنی با حدّت بیشتری به مسئلهٔ ضرورت اطاعت از پیامبر و مسائل حکومتی و سیاسی و اجتماعی می‌پردازند؛ لذا اکثر آیات‌الاحکام سیاسی، مدنی هستند؛ مانند آیات: «و من یطع الرسول فقد اطاع الله» (نساء:۸۰) «و جادلهم بالتی هی احسن» (نحل: ۱۲۵) «یا ایهاالذین آمنوا اطیعوالله و اطیعو الرسول و اولی الامرمنکم» (نساء:۵۹).

نقد و بررسی کاربرد هرمنوتیک در مطالعات اسلامی و اندیشه‌ای

امروزه خواه‌ناخواه مباحث هرمنوتیکی به عرصهٔ مطالعات اسلامی و اندیشه‌های اسلام راه یافته است و مطالب پیش‌گفته مؤید این منظور است؛ ولی بدیهی است که با توجه به نحله‌ها و انواع و تلقیهای مختلف از دانش و نگرش هرمنوتیک، نمی‌توان تمامی آنها را همساز با تفکر دینی اسلامی به حساب آورد و ضروری است که کاربرد این دانش در این حوزه مورد نقد و بررسی قرار گیرد و جوانب ناهمساز و همساز آن با تفکر اسلامی مشخص شود و سرهٔ آن از ناسره جدا و ممیز گردد. لذا بخشهایی از هرمنوتیک در تفکر اسلامی مردود و جوانبی از آن مقبول است؛ این بخشها و جوانب در قسمتهای بعدی مورد تبیین قرار خواهد گرفت.

۱. هرمنوتیک مردود و ناهمساز با تفکر اسلامی

پیش از این گفته شد که هرمنوتیک فلسفی و به‌ویژه نوع گادامری آن بر جریان

به‌اصطلاح نواندیشی و تجدد دینی معاصر بیشترین تأثیر را گذاشته است و اندیشه‌های این دسته به‌عنوان چالشهای جدی در تفکر دینی و مُوجد شبهه در آن، مطرح هستند. صاحبان نظریهٔ قرائت‌پذیری دین و معتقدان به سیالیّت و فقدان تعین معانی متون دینی، خود نیز به‌صراحت، مأخذ اندیشه‌های خود را هرمنوتیک فلسفی ذکر نموده‌اند و عالمان دینی را در زمینهٔ تکثراندیشی دینی، ،به توجه به هرمنوتیک فلسفی در فهم این متون توصیه می‌نمایند. برای نمونه محمد مجتهد شبستری دراین‌باره ضمن حجیّت قائل شدن برای هرمنوتیک فلسفی نوشته است:

«آیا با توجه به مباحث فلسفی متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث، دیگر معنایی برای نص در مقابل ظاهر (آن‌طور که گذشتگان تصور می‌کردند) باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصربه‌فردی ندارد. از همهٔ متون، تفسیرها و قرائتهای متفاوتی می‌توان داد. هیچ متنی به این معنا نص نیست».[۱]

«تعدد قرائتها از یک متن تنها پس از به وجود آمدن هرمنوتیک فلسفی معنا پیدا کرده است و امروزه تفسیر و تأویل متون دینی بدون توجه به مباحث هرمنوتیک فلسفی قابل قبول نمی‌تواند باشد و اگر در جهان اسلام صحبت از امکان تعدد قرائتها در متون اسلامی می‌شود، منظور نمی‌تواند این باشد که در گذشته متکلمان، فیلسوفان و عارفان قرائتهای متفاوت از قرآن مجید داشتند و امروزه هم اشخاص می‌توانند قرائت جدید بدهند. منظور این است که عالمان دین اسلام باید به مباحث هرمنوتیک فلسفی که جدید است توجه کنند و چون این مباحث نشان می‌دهد که قرائت

۱. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، پیشین، ص ۱۱۴.

همهٔ متون و از جمله متون دینی می‌تواند متعدد و متفاوت باشد، می‌توان از متون دینی اسلام قرائتهای متفاوت ارائه داد».[۱]

نقد و بررسی هرمنوتیک فلسفی و نشان دادن تعارضات آن با تفکر دینی مجال گسترده‌ای می‌طلبد که در اینجا به‌اختصار ضمن اشاره به این موضوع، ایرادات علمی این نحله از هرمنوتیک هم اجمالاً ذکر می‌گردد:

۱-۱. نسبیت‌گرایی و شکاکیت تمام‌عیار معرفتی

هرمنوتیک فلسفی و تالی آن، یعنی نظریهٔ قرائت‌پذیری دین در گرداب نسبیّت گرفتار است؛ زیرا معنای ثابت و معین یگانه‌ای را برنمی‌باید و حامل معانی بی‌نهایت است. لذا یکی از لوازم و نتایج ویرانگر قرائت‌پذیری دین، نسبی‌گرایی تمام‌عیار معرفتی است که از دیدگاه معرفت‌شناسانه امری باطل و مردود است. در واقع عدم تعین معنا در تفسیر متون دینی، تفسیر را به بیراه و عدم وصول دائم به معنای صادق می‌رساند. این نظریه با طرح تأثیرگذاری افق معنایی مفسر و موقعیت هرمنوتیکی و پیش‌فرضها و پیش‌داوریهای او بر فرایند فهم، ضمن ترویج نسبی‌گرایی، با تأکید بر نسبی‌گرایی نیز اولین آسیب را برخود صاحب‌نظریه وارد می‌سازد و آن را دچار «خود انتحاری» می‌کند؛ زیرا معیاری برای اثبات مدعای خود به جا نمی‌گذارد. لذا هرمنوتیک فلسفی و نظریهٔ قرائت‌پذیری دین، تناقض‌نما یا پارادوکسیکال است؛ زیرا اگر بنا به این نظریات، هر فهمی سیّال و نسبی است، پس چرا اصول و آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی و تحلیلی به‌عنوان قضایایی مطلق، جزمی و غیرنسبی قلمداد می‌شود؟ نسبی‌گرایی مزبور با جامعیت و خاتمیت دین اسلام در تعارض است و نظریهٔ قرائت‌پذیری با نسبیت‌اندیشی، خود، موجب ابهام و تشویش نظر شارع مقدس می‌شود و الزام به انجام اوامر الهی و ترک مناهی مورد ابرام شریعت را خنثی و بی‌اثر می‌سازد. همچنین، نقص دیگر این نظریات را می‌توان این‌گونه برشمرد که نحلهٔ هرمنوتیک مزبور نمی‌تواند به‌گونه‌ای

---

۱. محمد مجتهد شبستری، «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائتها از دین» نوروز، ۸ آذر ۱۳۸۰.

یکسان در کلیهٔ برداشتهای دینی سریان یابد، این امر بدان علت است که متون دینی بر یک سیاق نیستند. محکم و متشابه، باطن و ظاهر و أظهر و مانند آن به یک نحو از سرچشمهٔ هرمنوتیک سیراب نمی‌شوند. دین، محکمات و امور ثابتی دارد که عرب بیابان‌گرد و روشنفکر قرن بیستم برداشتی «تقریباً» یکنواخت از آن دارند. خاتمیت دین اسلام و جاودانگی آن نسبت به اعصار و امکنهٔ مختلف، شاهدی براین مدعاست و حلال شارع مقدس تا روز قیامت حلال و حرام او حرام خواهد ماند و داشتن هرگونه تفسیری از دین مجاز نیست.

قائل شدن به نسبیت در برداشت از دین، در کلیهٔ عرصه‌های شرعی، اجتماعی و سیاسی، تالیهای فاسد زیادی دارد. برای نمونه اگر معیار و شاخصی مافوقِ تفاسیر مختلف وجود ندارد، از کجا معلوم است که تفسیر امام علی(ع) از تفسیر دینی معاویه یا خوارج صحیح‌تر باشد؟ آیا نمی‌توان گفت که امام علی(ع) و خوارج تفاسیر متعدد و صادقانه‌ای از دین داشتند؟! چه ضمانتی وجود دارد که دین در طول زمان صبغهٔ حقانی خود را حفظ کند و به غیر خود یا ضد خود تبدیل نگردد؟ و در نهایت آیا نسبیت مطلق در فهم از کتاب و سنت با خود کتاب و سنت و تعالیم آنها سازگار است؟ ملاک نقدپذیری دین که احتمالاً ما را از نسبیّت مطلق نجات می‌دهد چیست؟ این سؤالات در هرمنوتیک فلسفی و نظریهٔ قرائت‌پذیری بی‌پاسخ است؛ لذا کاربرد آنها در مبحث مطالعات اسلامی و سیاسی چه به‌مثابهٔ روش اندیشیدن و چه به‌مثابهٔ کشف روش اندیشه‌های سایرین و فهم معنای متون مقدس، مردود و نامکفی است؛ همچنان‌که نسبی‌گرایی مزبور، ویران‌کنندهٔ این نحله است؛ یعنی از شمول نسبیت به خودش،عدم شمولش لازم می‌آید و به تعبیر دیگر، از صدق آن، صدق نقیضش لازم می‌آید. از سویی قبول این نسبی‌گرایی و شکاکیت و سیالیت در فهم متون دینی، به معنای لغو بودن ارسال رسل و انزال کتب است و هدایت الهی عملاً ممتنع می‌شود، زیرا نافی ضرورتهای دینی و عامل تشکیک در اعتقادات و احکام ضروری دیانت است و دراین‌صورت امر به تبعیت از قرآن بی‌معنا و به مانند امری مافوق صداقت بشری خواهد

بود.[۱] البته شایان ذکر است که این گونه نیست که همهٔ شاخه‌های هرمنوتیک به نامتعینی معنا و نسبیت در فهم معتقد باشند.

۲-۱. بی‌پایانی عمل فهم و موجه دانستن کلیهٔ فهمها

از دلایل عدم امکان کاربرد هرمنوتیک فلسفی و نظریات تابعهٔ پیش گفته در مطالعات دینی، بی‌پایانی امکان قرائت متن، نادیده گرفتن مراد و مقصود مؤلف و مسدود بودن راه بر هرگونه نقد و ارزیابی فهم در کلیهٔ شاخه‌های مختلف معارف دینی و اسلامی است؛ چون فهم نهایی ممکن نیست، به‌دلیل آنکه فهم نیز ناشی از امتزاج افقهاست و این امتزاج، امکانهای بدون پایانی دارد. بدیهی است این نسبی گرایی لجام گسیخته که معیار و ضابطه‌ای برای سنجش و ارزیابی نقد ارائه نمی‌دهد، ارزش فهم و معرفت را به‌شدت تنزّل می‌دهد، زیرا هر فهمی موجّه است.

۳-۱. تولید به جای بازتولید و نادیده گرفتن قصد مؤلف و جایگزینی مهمها به‌جای فهم برتر و نهایی

از دلایل عدم صحت کاربست هرمنوتیک فلسفی در گرایشهای مختلف مطالعات اسلامی و به‌ویژه عرصهٔ اندیشه‌های سیاسی، گم شدن معنا و فهم برتر است و در واقع با حذف قصد واقعی مؤلف در تحریر متن، به‌جای نیت مؤلف، جایگزین و تولید و نه بازسازی می‌شود. برداشتهای غیرسیاسیِ پیش گفتهٔ علی عبدالرزاق و سکولارهای مسلمان دیگر همچون صادق البلعید از واژه‌های سیاسی قرآن، محصول چنین نگرشی است؛ زیرا در واقع، اینان به‌عنوان مفسر، خود را جای مؤلف نشانده‌اند و مؤلف، همپای یکی از خوانندگان می‌شود و به حد آنها تنزل می‌یابد.

۴-۱. امکان‌ناپذیری خالی‌الذهن بودن مفسر و ضروری بودن برخی پیش‌دانسته‌ها

تفسیر همدلانه به‌عنوان محصول امتزاج نمودن افقهای مفسر و مؤلف هیچ گاه به واقعیت قرین نخواهد بود؛ زیرا از یک‌سو، هیچ گاه ترکیب افقها به‌طور قطعی ممکن

---

۱. برای اطلاع از شواهد قرآنی مبنی بر نفی نسبیت در قرآن، ر.ک به: جعفر سبحانی، پیشین، ص۱۱.

نخواهد شد؛ چون تاریخ به قطعیت قابل تکرار نخواهد بود و از سوی دیگر، هیچ مفسری نمی‌تواند به‌گونه‌ای خالی‌الذهن با افق مؤلف هم‌افق شود. لذا بازسازی و بازتولید جهان مؤلف، برای شناخت و درک معنای متن وی، به‌دلیل وجود همیشگی ذهنیات خاص مفسر، به‌صورتی جامع و مکفی ممکن نخواهد بود؛ بنابراین، تنقیح کامل پیش‌دانسته‌های مفسّر، ممکن نیست.

همچنین راهکار هرمنوتیک فلسفی در مضر دانستن کلیهٔ پیش‌دانسته‌های مفسر نیز اشتباه است؛ زیرا در بسیاری از معارف بشری، وجود برخی پیش‌دانسته‌ها و اطلاعات مقدماتی و تمهیدی برای فهم متن نه تنها بی‌اشکال است، بلکه ضروری و حیاتی است. مثلاً برای فهم متون دینی آشنایی با زبان عربی، صرف و نحو، علم فقه و اصول و بسیاری از دانشهای مشابه ضروری است و مخل در فرایند فهم نیست و تنها معلومات ظنی و غیر یقینی که منجر به تفسیر به رأی مفسر می‌شود می‌بایستی از فرایند فهم و تفسیر کنار گذاشته شود.

۵-۱. عدم حجیت ظهورات الفاظ، بەویژه در زمان نگارش و یا نزول متن

بر خلاف دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، در اندیشه و تفکر اسلامی و به‌ویژه با توجه به آنچه در علم اصول مطرح می‌شود، ظهورات الفاظ دارای حجت هستند و برای استنباط نظر شارع، ابتدا باید سعی شود به ظواهر الفاظ مراجعه شود. مفسر هرگز نمی‌تواند آیه را برخلاف ظاهر آن حمل کند، ظواهر قرآن مانند نصوص آن حجت است، مگر اینکه قرینهٔ روشنی بر خلاف ظاهر پیدا کند. در مرحلهٔ بعدی آنچه ملاک است، ظهور الفاظ در زمان شارع ـ مؤلف ـ و برای مخاطبان آن مقطع زمانی است. بر همین مبناست که در تفسیر آیات قرآن، نگرش به شأن نزول آیات از جایگاه عالیه‌ای در فهم وحی الهی برخوردار است.

۶-۱. وجود ساختار دوری یا تسلسل در فرایند فهم

در هرمنوتیک فلسفی، فهم دارای ساختاری دوری است که در زمینه تفسیر،

به‌واسطهٔ منظر خاص داشتن مفسّر و شیوهٔ خاص فهم او پیش می‌آید. برطبق این نظر، پیش‌داوریها از سوی «یاور»، اجتناب‌ناپذیر، و از سوی «دشمن» نازدودنی هستند. گرچه ما تلاش می‌کنیم که با چشمان متن به متن بنگریم، ولی همواره ناکام می‌مانیم، زیرا چشمانی که با آنها می‌نگریم، همیشه از آنِ ما هستند.

۲. هرمنوتیک مقبول، همساز و قابل کاربرد در اندیشهٔ اسلامی

همان‌طورکه در مباحث گذشته و به‌ویژه در فصل دوم اشاره شد، سازوکارهای مشابه هرمنوتیک در فهم و استنباط متون اسلامی را در علومی مانند اصول فقه و تفسیر در طول تاریخ علمای اسلامی به کار برده‌اند و این فعالیتهای اندیشمندان اسلامی[1] را می‌توان در چارچوبهای قواعد فهم، تفسیر و شیوه استنباط از کلام و نوعی مطالعه و تحقیق در حقیقت تفهم قلمداد کرد. در قرآن مجید نیز آیات فراوانی ذکر شده‌اند که بشریت را به تدبّر در قرآن و کسب هدایت از آن فرامی‌خوانند؛[2] زیرا تحقق هدایت منوط به کشف مقاصد خداوند ـ به‌عنوان مؤلف متن وحیانی ـ از طریق تفسیر است. بدیهی است که استفاده از برخی نحله‌های هرمنوتیکی که به نامتعینی معنا اعتقاد ندارند و نسبی‌نگر نیستند، دور از ذهن نیست و با حذف جوانب ناهمساز آنها با تفکر دینی، می‌توان از آنها در مطالعات سیاسی و اسلامی مدد جست. همچنان‌که این کاربست در اشکال هرمنوتیک بی‌نام، در علومی مانند تفسیر رواج داشته است. مثلاً راغب اصفهانی

---

۱. برای نمونه و اطلاع از بهره‌گیری اندیشمندان اسلامی از قالبها و نحله‌های هرمنوتیکی، ر.ک به: سید محمدایازی، «هرمنوتیک در اندیشهٔ امام خمینی»، حضور، شمارهٔ ۲۳، بهار ۱۳۷۷؛ مهدی هادوی تهرانی، «اندیشه‌های تفسیری امام خمینی و علم هرمنوتیک»، حضور، شمارهٔ ۲۶، زمستان ۱۳۷۷؛ سید محمد خامنه‌ای، «اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شمارهٔ ۱۸، زمستان ۱۳۷۸؛ ویلیام چیتیک، «هرمنوتیک در عرفان ابن عربی»، کتاب نقد، شمارهٔ ۵ و ۶، زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷.

۲. برای نمونه ر.ک به: آیات «ان هذالقران یهدی للتی هی اقوم ... » (اسراء / ۹)؛ «افلایتدبرون القران» (نساء / ۸۲)؛ «کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبّروا آیاته و لیتذکّر اولوالالباب» (ص/ ۲۹).

در کتاب مقدمهٔ جامع‌التفاسیر، علوم لفظی و عقلی ضروری برای تفسیر را: علم لغت، علم اشتقاق الفاظ، علم شناسایی عوارض الفاظ یعنی صرف و نحو، شناسایی قرائتهای مختلف، اطلاع از شأن نزول آیات یا «علم آثار و اخبار»، شناخت سنت پیامبر، شناخت ناسخ و منسوخ، و اشراف به علم فقه و کلام ذکر می‌کند و معتقد است که مفسر با اتکا به موهبت الهی و این علوم در صورت عامل بودن به علم خود، می‌تواند به تفسیر آیات الهی بپردازد. واضح است که چنین کنشهای علمی‌ای در استنباط معانی متون دینی نوعی کاربست هرمنوتیک بی‌نام، در قالبهای اسلامی است. از این منظر، تفسیر به رأی از آنِ گروهی است که بدون استفاده از این ابزارهای فهم، از راه تخمین و گمان و هوا و هوس به تفسیر قرآن بپردازند.[۱] همچنین کتب اربعهٔ امامیه نیز از شروح زیادی برخوردارند. برای مثال مرحوم مجلسی (۱۰۳۸ -۱۱۱۰ هـ.ق) کتاب کافی کلینی را در ۲۵ جلد به نام مرآت العقول تفسیر کرده است، همچنان که تهذیب شیخ طوسی را در ده جلد به نام ملاذالاخبار تفسیر نموده است.

با تأکید بر ناهمسازی بسیاری از جوانب هرمنوتیک فلسفی و نظریات استنتاجی از آن، با تفکر اسلامی، می‌توان هرمنوتیک مختار و مقبول تفکر اسلامی و همساز با آن را دارای ویژگیها و اصول زیر دانست، بدیهی است که می‌توان از آن، چه در کلیت مطالعات اسلامی و چه در فهم و بررسی اندیشه‌های سیاسی اسلامی، مدد جست:

۱. در دیدگاه اسلامی، مؤلف همواره در متن حضور و حیات دارد و مقاصد آن در متن جاری است؛ لذا لنگرگاه معنا در نزد مؤلف است، ولی برای کشف معنا، دو عنصر دیگر، یعنی متن و مفسر نقش اساسی و منحصربه‌فرد دارند. بنابراین، مؤلف

---

۱. هدف از تفسیر در تفکر اسلامی چیزی جزء دستیابی به واقعیت نظر شارع نیست؛ لذا تفسیر به رأی به‌شدت نهی شده است تا جایی که پیامبر فرموده است: «من فسّر القران برأیه فاصاب فقد اخطأ: هر کس قرآن را به رأی خود تفسیر کند هرچند به واقع برسد، راه خطا پیموده است» (ر.ک به: تفسیر ابن‌کثیر: ج۱، ص۵).

مانند آنچه در نگرش هرمنوتیک فلسفی وجود دارد، نادیده و یا همسان با یکی از مفسران و مخاطبان متن، نگریسته نمی‌شود، بلکه مفسر وجود مؤلف را احساس می‌کند و خود را در جریان خلق اثر و طی طریق او قرار می‌دهد تا یک تفسیر خالصانه و بی‌طرفانه ارائه دهد.

۲. متون دینی بر اساس فرایند وضع و اقتران لفظ و معنا بر معانی عصر نزول دلالت دارند و این حکایتها و دلالتها نیز در این عصر دست‌یافتنی است.

۳. متون عادی، متون مقدس، و متن قرآن از اعتبار قدسیِ همسان برخوردار نیستند؛ در فرایند هرمنوتیک مقبول اسلام، می‌بایستی میان این سه نوع متن،در فرایند فهم تمیز قائل شد.

۴. فهم متن مبتنی بر پیش‌دانسته‌های استخراجی و استفهامی است. دانسته‌های استخراجی مانند قواعد ادبیات عرب و قوانین زبان‌شناختی، همانند طناب و چرخ چاه که در استخراج آب چاه به انسان تشنه مدد می‌رسانند، فهمنده را یاری می‌کنند. دانسته‌های استفهامی و پرسشی عبارت‌اند از پرسشهای نظری و عملی جدید که فراروی مفسر ظاهر می‌شوند، اما مفسر تلاش می‌کند تا پاسخ این پرسشها را از متون دینی استخراج کند. مفسر قبل از تفسیر می‌باید از تواناییهایی شخصی و میزان ایمان و صداقت، دانش و آگاهیهای لازم و حقیقت‌جویی خود آگاهی داشته باشد تا در گرداب «تفسیر به رأی» سقوط ننماید.

۵. مفسر باید تلاش کند تا از پیش‌دانسته‌های تحمیلی و تطبیقی بهره نگیرد؛ یعنی از تأثیرگذاری ذهن و ذهنیات بر فهم، جلوگیری نماید و این امر، امکان‌پذیر است. در واقع هنگام قرائت متن و فرایند فهم متن، مفسر باید ساکت باشد و متن سخن بگوید، سخن گفتن متن در واقع همان دلالت الفاظ است که طبق قانون و فرهنگ محاوره، صدای مخصوص خود را به سمع مستمع می‌رساند. مفسر نباید بر قرآن پیشی گیرد و عقاید خود را بر آن تحمیل کند.

۶. فهم می‌تواند ذومراتب باشد؛ زیرا هر متنی از مدلول مطابقی و مدلولهای التزامی برخوردار است و همیشه باید مدلولهای التزامی در طول مدلول مطابقی باشد و چالش و نزاعی بین آنها تحقق نیابد. به این معنا می‌توان از تکامل معرفت متنی سخن گفت؛ زیرا به‌تدریج می‌توان مدلولهای التزامی جدیدی از متن استخراج کرد.

۷. برخلاف نگاه غربی، مفاهمهٔ میان مؤلف و متن در نگاه اسلامی بر مبنای عقل خودبنیاد و بشری و متکی بر یک نگاه و عملکرد اومانیستی و یا انسان‌محور نیست، بلکه خدا محور است.

۸ مفسر در عین سکوت در مقابل قرآن، می‌بایستی به نوعی مفاهمه یا دیالوگ با قرآن بپردازد و ضرورت مفاهمهٔ مزبور به این دلیل است که او باید از قوانین زبانی پیروی کند و قوانین زبانی مسلّماً بشری است و قرآن هم بر اساس همین قواعد و قوانین بشری نازل شده است.

۹. با توجه به پاره‌ای از قواعد عقلایی از جمله حکمت گوینده، می‌توان به نیت و مراد او دست یافت؛ زیرا زبان به‌عنوان ابزار اجتماعی برای انتقال مافی‌الضمیر به مخاطبان، توان انتقال مراد گوینده به مخاطب را دارد. ازاین‌رو گوینده باید از قواعد زبان‌شناختی بهره گیرد و مخاطب نیز در فهم مراد و از این قواعد استفاده کند.[1]

۱۰. حجیت داشتن ظهورات الفاظ به‌ویژه در زمان نگارش یا نزول متن.

۱۱. عاری بودن از سایر معایب هرمنوتیک فلسفی.

هرمنوتیک مقبول عرصهٔ دین‌پژوهی اسلامی، با توضیحات پیش‌گفته از معایب هرمنوتیک فلسفی همانند وجود ساختار دوری یا تسلسل در فرایند مهم، نادیده گرفتن مؤلف، پایان‌پذیری فرایند فهم و عدم دستیابی به فهم ثابت،نهایی و برتر، نسبیت و ترویج شکاکیت تمام‌عیار معرفتی و ... عاری خواهد بود و لذا در تفسیر و تأویل متن، به معانی متعین و تا حد امکان به نیت مؤلف دست خواهد یافت.

---

۱. ر.ک به: خسروپناه، «نقدی بر هرمنوتیک فلسفی»، پیشین، ص ۲ و ر.ک به: محمد هدایتی، «رابطهٔ متن و مؤلف»، پیشین، صص ۶-۷.

جمع‌بندی

همان‌طورکه اشاره شد، سازوکارهای مشابه هرمنوتیک، در فهم و استنباط متون اسلامی در علومی مانند اصول فقه و تفسیر در طول تاریخ توسط اندیشمندان و علمای اسلامی به کار رفته است و این فعالیتهای فکری و اندیشه‌ای را می‌توان در چارچوبهای قواعد فهم، تفسیر و شیوهٔ استنباط از احکام و نوعی مطالعه و تحقیق و استنطاق متن، و به منظور دستیابی به نظر شارع مقدس و تفهم در این زمینه قلمداد کرد.

در این نوشتار با بررسی نحله‌های مختلف هرمنوتیک، نحلهٔ هرمنوتیک فلسفی و نظریات منشعب از آن در جهان اسلام و متعلق به نواندیشان دینی مورد بررسی قرار گرفت و ناهمسازی و امتناع کاربردی آنها در عرصهٔ مطالعات اسلامی و سیاسی بیان گردید؛ آنگاه نشان داده شد که امکان استفاده از برخی نحله‌های دانش هرمنوتیک که نسبی‌اندیش نیستند و به اصالت و تعیّن متن وفا دارند، کاملاً منتفی نیست و می‌توان با حذف جوانب ناهمساز و مردود آنها، هم به‌مثابهٔ «روش» و همچنین «دانش» از آنها سود برد و در واقع با توجه به ضرورت کاربرد روشهای جدید پژوهشی در مطالعات اسلامی و سیاسی، می‌توان هرمنوتیک مقبول پیش‌گفته را بر پایهٔ روشهای تأویل و تفسیر اسلامی بازسازی، سامان‌دهی و بهنگام کرد و بدین‌ترتیب، مدعا و مفروض این پژوهش اثبات و تأیید می‌گردد.

فهرست منابع

ایازی، سیدمحمد، «هرمنوتیک در اندیشهٔ امام خمینی»، **حضور**، شمارهٔ ۲۳، بهار ۱۳۷۷.

بشیریه، حسین، **سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی**، تهران: نشر علوم نوین، ۱۳۷۸.

البلعید، الصادق، **القرآن و التشریع**، تونس: مرکز النشر الجامعی، ۱۹۹۹م.

پارسانیا، حمید، «روش‌شناسی و اندیشهٔ سیاسی»، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**، زمستان ۱۳۸۳، شمارهٔ ۲۸.

قنواتی، جلیل، **نظام حقوقی اسلام**، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷.

جوادی آملی، عبدالله، «بحث و تحقیقی دربارهٔ تأویل و تفسیر»، **کیهان اندیشه**، شمارهٔ ۳۹، آذر و دی ۱۳۷۰.

چیتیک، ویلیام، «هرمنوتیک در عرفان ابن عربی»، **کتاب نقد**، شمارهٔ ۵ و ٦، زمستان ۱۳۷٦، بهار ۱۳۷۷.

حسین‌زاده، محمد، **مبانی معرفت دینی**، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، ۱۳۷۹.

حقیقت، سیدصادق، «یادداشتی دربارهٔ هرمنوتیک، کتاب و سنت»، **مجلهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ۱، تابستان ۱۳۷۷.

سید محمد، خامنه‌ای، «اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد ملاصدرا»، **خردنامهٔ صدرا**، شمارهٔ ۱۸، زمستان ۱۳۷۸.

خسروپناه، عبدالحسین، «نظریهٔ تأویل و رویکردهای آن»، فصلنامهٔ **کتاب نقد**، شمارهٔ ۵ و ٦، زمستان ۱۳۷٦ و بهار ۱۳۷۷.

خسروپناه، عبدالحسین، «**نقدی بر هرمنوتیک فلسفی**»، مندرج در بخش مقالات سایت باشگاه اندیشه (http://bashgah.net).

روزن، استنلی، «هرمنوتیک چونان سیاست»، موسی دیباج و...، **نامهٔ فلسفه**، شمارهٔ ٤، پاییز ۱۳۷۷.

ریکور، پل، «از هرمنوتیک تا سیاست»، رامین جهانبگلو، **نگاه نو**، شمارهٔ ۲٤، اردیبهشت ۱۳۷٤.

سبحانی، جعفر، **هرمنوتیک**، قم: انتشارات توحید، ۱۳۸۱.

سروش، عبدالکریم، **بسط تجربهٔ نبوی**، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی ، صراط، ۱۳۸۳.

سروش، عبدالکریم، **صراطهای مستقیم، حقانیت؛ عقلانیت؛ هدایت**، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۷۷.

سروش، عبدالکریم، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

شاکر، محمدکاظم، **روشهای تأویل قرآن**، قم: بوستان کتاب قم، چاپ دوم، ۱۳۸۱.

عباسی، ولی‌الله، «لوازم نظریهٔ تجربه‌گرایی وحی»، **قبسات**، شمارهٔ ۲٦، زمستان ۱۳۸۱.

عبدالرزاق، علی، **الاسلام و اصول الحکم**، مصر: چاپ دوم، [بی‌تا].

فیض کاشانی، محسن، **تفسیر الصافی**، ج ۱، بیروت: مؤسسهٔ الاعلمی.

قاضی‌زاده، کاظم، **سیاست و حکومت در قرآن**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸٤.

قنبری، آیت، «یادداشتی دربارهٔ هرمنوتیک و انواع آن، **فصلنامهٔ علوم سیاسی**،شمارهٔ دوم، پاییز ۱۳۷۷.

کریمی‌نیا، مرتضی، **اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید**، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷٦.

مجتهد شبستری، محمد، «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائتها از دین» **نوروز**، ۸ آذر ۱۳۸۰.

مجتهد شبستری، محمد، **ایمان و آزادی**، تهران: انتشارات طرح‌نو، چاپ سوم، ۱۳۷۹.

مجتهد شبستری، محمد، **تأملاتی در قرائت انسانی از دین**، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳.

مجتهد شبستری، محمد، **نقدی بر قرائت رسمی از دین**، تهران: انتشارات طرح‌نو، چاپ دوم، ۱۳۸۱.

مجتهد شبستری، محمد، **هرمنوتیک، کتاب و سنت**، تهران: انتشارات طرح‌نو، ۱۳۷۵.

مهدوی‌زادگان، داود، **نقد قرائت ایدئولوژیک از اسلام**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ١٣٨٤.

ابوزید، نصر حامد، **معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن**، مرتضی کریمی‌نیا، تهران: انتشارات طرح‌نو، چاپ سوم ۱۳۸۲.

ابوزید، نصر حامد، **مفهوم النص: دراسه فی علوم القرآن**، بیروت: المرکز الثقافی العربی، الطبعة الاولی، ۱۹۹۰م.

نفیسی، شادی، **عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۷۹.

عدالت نژاد، سعید، (به کوشش) **نقد و بررسیهایی در باب اندیشه‌های نصر حامد ابوزید**، تهران: انتشارات مشق امروز، ۱۳۸۰.

نیچه، هیدگر، گادامر و ...، **هرمنوتیک مدرن**، بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

هادوی تهرانی، مهدی، «اندیشه‌های تفسیری امام خمینی و علم هرمنوتیک»، **حضور**، شمارهٔ ٢٦، زمستان ۱۳۷۷.

هدایتی، محمد، «رابطهٔ متن و مؤلف»، مندرج در بخش مقالات سایت باشگاه اندیشه، (http://bashgah.Net)

واعظی، احمد، **درآمدی بر هرمنوتیک**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۰.

هرمنوتیک و مطالعات اسلامی

دکتر سید صادق حقیقت[*]

مقدمه

هرمنوتیک دانشی است که به چگونگی فهم و تفسیر می‌پردازد. در مطالعات اسلامی ـ همانند دیگر مطالعات دینی ـ نیز با فهم متون مقدس سر و کار داریم. روش تأویل ریشه در باور به «تقدس متن» دارد: گونه‌ای محدود کردن دو جهان بیرونی و درونی است به متن. در سال ۱۷۲۳ میلادی یوهانس رامباخ کتابی با عنوان نهادهای هرمنوتیک قدسی نگاشت. سپس یوهان مارتین کلادنیوس در سال ۱۷۴۲ میلادی در کتاب درآمدی به تفسیر صحیح از سخنها و کتابهای خردمندانه اساس هرمنوتیک کلاسیک را «نیت مؤلف» خواند. این سخن با علم اصول در این جهت همخوانی دارد که با قواعدی خاص از الفاظ متون مقدس استظهار می‌شود.[1] ناصر خسرو در جامع الحکمتین نوشته است:

«... و تاویل بازبردن سخن باشد به اول او، و اول همهٔ موجودات

---

* محقق حوزه و استادیار علوم سیاسی دانشگاه مفید.

۱. مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، قم: انتشارات خانهٔ خرد، ۱۳۷۷، صص۱۲۲-۱۲۳.

ابداع است، کو به عقل متحد است و مؤیّد همهٔ رسولان عقل است».

در حدیث مشهور دیگری آمده است:

«ان للقران ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الی سبعه ابطن»

به بیان مولانا در مثنوی:

همچو قرآن که به معنی هفت توست

خاص را و عام را مطعم در اوست[1]

با توجه به وجود نحله‌های مختلف هرمنوتیکی ـ بالاخص هرمنوتیک مدرن ـ این سؤال پیش می‌آید که بین فهم و تفسیر در مطالعات اسلامی و هرمنوتیک چه نسبتی برقرار است؟ اکثر متونی که به سؤال فوق پاسخ داده‌اند، بین انواع هرمنوتیک تفاوت قائل نشده‌اند؛ و به عکس، اصولی عام برای هرمنوتیک در نظر گرفته‌اند و به مقایسه با مطالعات دینی یا اسلامی پرداخته‌اند. این مقاله سعی دارد ابتدا پیشینه و اصول هرمنوتیک را واکاود، و سپس با تمایز قائل شدن بین نحله‌های هرمنوتیک، آنها را با مطالعات اسلامی نسبت‌سنجی نماید.

کسب معرفت به سه طریق ممکن است: معرفت مبتنی بر تفکر نظری (فلسفه و کلام)، معرفت طبیعی، و معرفت تاریخی. ماهیت این سه نوع معرفت به ترتیب «شناخت»[2]، «تبیین»[3]، و «تفهم»[4] است. هیچ یک از این سه طریق بر دیگری برتری ندارد، بلکه هر کدام واقعیت را از دیدگاه متفاوت ارائه می‌دهد.[5] روش هرمنوتیکی در مقابل روش تبیین علّی و آماری قرار دارد؛ زیرا هدف در آن، فهم است، نه تبیین. چون هدف هرمنوتیک تبیین نیست، قطعیتی هم در آن وجود ندارد. انقلابی که کانت در

---

۱. بابک احمدی، ساختار و تاویل متن، ج ۲، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰، صص ۴۹۶-۵۰۵.

2. Erkennen

3. Erklaren

4. Verstehen

۵. محمدرضا ریخته‌گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران: انتشارات کنگره، ۱۳۷۸، ص۸۴

هرمنوتیک ایجاد کرد، مبتنی بر سه مسئله بود: اول اینکه معرفت مطلق نیست، دوم آنکه معرفت شکل آفاقی ندارد، و آخر آنکه ما تنها به درک پدیده قادر هستیم.

میدان علم هرمنوتیک به‌طوری‌که در عصر جدید به ظهور رسیده است، دست کم به شش نحو نسبتاً متمایز تعریف می‌شود. این کلمه از همان ابتدا بر علم تأویل دلالت داشته است، به‌ویژه اصول تفسیر متن، اما میدان علم هرمنوتیک (تقریباً به ترتیب زمانی) بدین‌گونه معنی شده است: (۱) نظریهٔ تفسیر کتاب مقدس؛ (۲) روش‌شناسی عام لغوی؛ (۳) علم هرگونه فهم زبانی؛ (۴) مبنای روش‌شناختی [علوم انسانی]؛[1] (۵) پدیدارشناسی وجود و پدیدارشناسی فهم وجودی؛ و (۶) نظامهای تأویل، هم متذکرانه و هم بت‌شکنانه، که برای رسیدن به معنای نهفته در زیر اسطوره‌ها و نمادها، مورد استفادهٔ انسان قرار می‌گیرند.[2]

هرمنوتیک را می‌توان به لحاظهای مختلف ـ و گاه متداخل ـ تقسیم کرد. طبقه‌بندی دیگر در این ارتباط چنین است:

هرمنوتیک فلسفی (هستی‌شناسانه): هایدگر و گادامر.

هرمنوتیک روشی: که می‌تواند مؤلف‌محور (بتی، هرش، اسکینر) یا متن محور (بارت، ریکور، امبرتو اکو) و یا متن ـ مفسر محور (گادامر) باشد.

هرمنوتیک هنجاری: هابرماس و آرنت.

هرمنوتیک انتقادی: هابرماس و کارل اتو اپل.

هرمنوتیک تردیدی: نیچه و مارکس و فروید.

هرمنوتیک اخلاقی: گادامر و ریکور.

---

1. Geisteswissenschaften

۲. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۷، ص ۴۱.

هرمنوتیک رهایی‌بخش: شریعتی.[1]

برای گادامر فاعل شناسا مهم است. هرمنوتیک اولیه متدولوژیک، و هرمنوتیک هایدگر و گادامر وجود شناسانه بود. در هرمنوتیک وجود شناسانه طبیعت انسان به شکلی مطرح است که به جز با تفهم و تصویر امکان ظهور ندارد. هرمنوتیک شلایر ماخر نیز به شناخت تاریخی معطوف بود. هرمنوتیک به گفتهٔ دیلتای منطق یا روش خاص نیست، بلکه گسترهٔ شناخت‌شناسی جدیدی است. شلایر ماخر و امیلیو بتی مؤلف ـ محورند، اسکینر به نیت مؤلف و زمینه توجه دارد، درحالی‌که گادامر متن ـ محور است.

همهٔ صور مختلف هرمنوتیک را می‌توان به اعتباری به دو صورت بازگرداند: در یکی مدار همهٔ مباحث بر روش‌شناسی و مناط اعتبار عینی علم حاصل از تفسیر است. تفکر شلایر ماخر و دیلتای در ذیل این صورت هرمنوتیک قرار می‌گیرد. صورت دیگر هرمنوتیک متوجه به تفهّم و تبیین حقیقت آن است. هایدگر و گادامر در این طریق هستند و تقابل میان این دو طریق تفسیری، در تقابل میان «حقیقت» و «روش» متمثّل شده است. هرمنوتیک را می‌توان به‌لحاظ دیگری نیز تقسیم‌بندی نمود: هرمنوتیک روش‌شناسانه و هستی‌شناسانه، هرمنوتیک بازیابانه و بدگمان و بیانی، هرمنوتیک قوی، هرمنوتیک ضعیف، هرمنوتیک عمیق.

در مقابل اصرار کاتولیکها مبنی بر اینکه کلیسا و سنت و ودایع فرهنگی در مباحثی چون تفهم و تفسیر نصوص مقدسه مرجعیت دارند ـ چیزی که خود مجدداً در شورای ترنت در ۱۵۴۶ به تصویب رسید ـ اصلاح‌طلبان پروتستان اظهار داشتند که اولاً عبارات کتاب مقدس به افهام مردمان نزدیک است و ثانیاً برای فهم آن کتاب به چیز دیگری جز خود آن حاجت نیست. بدین‌ترتیب، اصلاح‌طلبان برای تأیید این دو اصل مهم می‌بایست وسایلی فراهم می‌کردند تا به مدد آن نشان دهند که ماهیت نصوص مقدس

---

۱. عباس منوچهری، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی، حسین خندق آبادی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعهٔ علوم انسانی، ۱۳۸۳.

اساساً قابل فهم و فاقد تناقض است. همان‌گونه که قبلاً توضیح داده شد، دیلتای و گادامر به آنها سه اشکال وارد کردند. علاوه بر هرمنوتیک مقدس اصلاح‌طلبان پروتستان، سه جریان فکری دیگر سبب شد تا هرمنوتیک جدید سربرکند. این سه جریان عبارت‌اند از: فقه‌اللغه کلاسیک، حقوق[1] و فلسفه.

آگوستین هرمنوتیک را علم تأویل کتاب مقدس معرفی کرد. در نامهای خاص و اعداد کتاب مقدس، معناهای رمزی نهفته است که نیاز به تأویل دارد، همانند خلقت جهان در شش روز. کاربرد جدید اصطلاح هرمنوتیک از قرن هفدهم است؛ اما خود عمل تفسیر متون و پرداختن نظریات تفسیری، به عهد باستان برمی‌گردد.[2] یوجین نایدا در کتابش در باب علم ترجمه مثال عبارت مشهور پولس رسول را ذکر می‌کند که:

«و یکدیگر را به بوسهٔ مقدسانه سلام نمایید» [رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱۶، آیهٔ ۱۶].

اما بوسیدن شیوهٔ مرسوم سلام گفتن در روزگار عهد جدید بود و امروز چنین نیست. پس آیا ترجمهٔ قرن بیستمی آن چنین خواهد بود که «یکدیگر را با فشردن صمیمانه‌ی دست سلام گویید؟».[3]

توجّه به تطبیق متن با مقتضیات زمان، مسئلهٔ معروف «اسطوره‌زدایی»[4] ردولف بولتمان[5] را به ذهن تداعی می‌کند. بولتمان از معروف‌ترین علمای الهیّات پروتستان قرن بیستم است. اگرچه نام او بیشتر با مسئلهٔ بحث‌انگیز اسطوره‌زدایی همراه بوده، امّا پیش از طرح این مسئله نیز همواره به‌عنوان یک عالم بزرگ عهد جدید مورد توجه متکلّمان و فلاسفه بوده است. او همواره در صدد آن بوده است تا نشان دهد که عهد جدید را

---

1. jurisprudence

۲. محمدرضا ریخته‌گران، پیشین، ص ۴۶.

۳. ریچارد پالمر، پیشین، ص ۳۶.

4. demythologizing

5. Rudolf Bultmann

چطور باید برای انسان قرن بیستمی تفسیر کرد.[۱]

در عالم اسلام، هرچند اخوان‌الصفا، اسماعیلیان، فاطمی‌ها، حروفیه، و اهل تصوف[۲] نیز به‌نوعی قائل به تأویل‌اند، اما هرمنوتیک با روش جدید خود، از تأویل قدیم متمایز می‌شود.[۳] به نظر می‌رسد این صورت هرمنوتیک که همانا مبانی و اصول و مباحث تفسیری آن چیزی است که در زبان آمده، اعم از آنچه نصوص دینی باشد یا کتب دیگر، متناظری در عالم اسلام نداشته باشد؛ یعنی در معارف اسلامی، در علم تفسیر مطالب پراکنده‌ای است که نمی‌توان مستقلاً عنوان یک مبحث خاص بر آن نهاد؛ علاوه بر آنکه ادعای ارائهٔ قواعد کلی فهم را ندارد.[۴]

چیستی هرمنوتیک

۱. تعریف هرمنوتیک

در سومین ویرایش فرهنگ بین‌المللی جدید وبستر، واژه hermeneutics چنین معرفی شده است:

«مطالعهٔ اصول روش‌شناختی تأویل و تبیین؛ به‌ویژه مطالعهٔ اصول کلی تأویل کتاب مقدس».

علم هرمنوتیک می‌کوشد دو حیطهٔ نظریهٔ فهم را در کنار هم نگه دارد: پرسش از آنچه در رویداد فهم متن به وقوع می‌پیوندد و پرسش از آنچه خود فهم است، در

---

۱. محمدرضا ریخته‌گران، پیشین، صص ۵۲ و ۱۶۶و ۱۸۵.

۲. به طور مثال رجوع کنید به جرالد ل. برونس، «قرآن خانهٔ من است: هرمنوتیک صوفیانه غزالی»، اسماعیل یزدانپور، در: محمدرضا تاجیک، گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۸.

۳. رسول موسوی، «تأملی در مفهوم هرمنوتیک»، مجلهٔ کلمه، شمارهٔ ۶، مرداد و شهریور ۱۳۷۲.

۴. محمدرضا ریخته‌گران، پیشین، ص ۲۵۳.

بنیادی‌ترین و «وجودی»ترین معنای آن».[1]

لفظ «هرمنوتیک»[2] در اصل یونانی است. این لفظ از فعل «هرمنوئین»[3] به معنی تفسیر کردن،[4] و اسم «هرمنیا»[5] به معنی «تفسیر»،[6] اخذ شده است. این لفظ ریشه در هرمس[7] خدای ابناء در اساطیر یونانی دارد. در نظر یونانیان شأن هرمس این بود که آنچه را فی‌نفسه ورای فهم انسانی است تغییر صورت دهد، و با توضیح و تشریح خود آن را به وجهی بیان کند که عقل انسانی بتواند آن را درک کند. شأن پیام‌آوری هرمس در زبان ظهور می‌کند و به بیانی زبان واسطهٔ این ظهور است. در منابع اسلامی، هرمس در زمرهٔ انبیای تشریعی نیست، بلکه صرفاً برای تمشیت امور مردمانی که تازه شهرنشینی آغاز کرده بودند فرستاده شده است.[8]

همان‌گونه که نیکفر می‌نویسد، هرمنوتیک نه به معنای تفسیر، بلکه به معنای تفسیرشناسی است. هرمنوتیک عبارت است از آگاهی و آگاهی‌جویی در زمینهٔ قاعده‌های تفسیر.[9] به نظر بابک احمدی کاربرد «تأویل» بهتر از «تفسیر» است، چون هرمنوتیک راهیابی به معنای باطنی را نیز دربردارد. مفسر[10] کسی بود که میان دو مکان آمد و شد داشت. دریدا نیز تأویل را سرگردانی میان دو یا چند متن می‌داند. به اعتقاد او خرد هرمنوتیک بیشتر در پیکر دو سخن فلسفی و هنری شکل می‌گیرد. خرد

---

۱. ریچارد ا. پالمر، پیشین، صص ۱۰ و ۱۶.

2. Hermeneutics
3. Hermenuein
4. to interpret
5. Hermeneia
6. Interpretation
7. Hermes

۸. محمدرضا ریخته‌گران، پیشین، صص ۱۷-۲۱.

۹. محمدرضا نیکفر، «فهم و پیش‌فهمهای هرمنوتیک»، مجلهٔ نگاه نو، شمارهٔ ۱۱، بهمن ۱۳۸۱.

10. Interprer

هرمنوتیک خرد تجربی نیست، چون حقیقت هر تأویل نمی‌تواند موضوع هر آزمون قرار گیرد.[۱]

۲. پیش‌فرضها و مفاهیم هرمنوتیک

آیا می‌توان برای هرمنوتیک پیش‌فرضها و مفاهیم مشترکی در نظر گرفت؟ هرچند ارائهٔ پیش‌فرض برای نحله‌های مختلف هرمنوتیک سخت به نظر می‌رسد، اما شاید بتوان از آنها قدر اشتراکی به‌صورت زیر گرفت:

۱. علوم طبیعی و علوم انسانی به دلایل زیر از لحاظ روش‌شناسی متمایزاند: ارادی بودن جهان انسانی، موجبیت علوم طبیعی، تجانس محقق موضوع ـ تحقیق در علوم انسانی، آگاهی انسان.

۲. پدیده‌های اجتماعی دارای ابعاد ذهنی خاصی هستند و با دنیای خاص ارزشها پیوند دارند و بدون اطلاع از این ارزشها قابل فهم نیستند.

۳. ادراک مشکلاتی دارد، از جمله اینکه مربوط به دنیای خاص ضمیر فرد است و گزینشی[۲] و انسانی ـ ارزشی است.

۴. شناخت واقعیت حیات انسانی بدون در نظر گرفتن متن یا مجموعه امکان‌پذیر نیست.[۳]

ازآنجا که در هر نحلهٔ هرمنوتیکی، مفاهیم خاصی برجسته شده‌اند، می‌توان به برخی از مهمترین مفاهیم آن اشاره نمود:

۱. تجربهٔ زنده[۴]: عمل انسانی مبین تجربهٔ زیست است؛ و تحلیلی خاص را می‌طلبد.

۲. منظومه‌های نهان[۵]: که همان مفروضات و بدیهیات در فهم است.

---

۱. بابک احمدی، «خرد هرمنوتیک»، مجلهٔ کلک، شمارهٔ ۳۹، خرداد ۱۳۷۲.

2. selective

۳. آیت قنبری، «یادداشتی دربارهٔ هرمنوتیک و انواع آن»، مجلهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۲، پاییز ۱۳۷۷.

4. lived experience

5. latent constellations

۳. فهم[1]: ما طبیعت را تبیین می‌کنیم، ولی انسان را به شکل پیوسته و سیال فهم می‌نماییم. ما خود در حال تفسیر هستیم؛ و چون علوم اجتماعی انسان را مطالعه می‌کند، تفسیر مضاعف نام می‌گیرد، چون تفسیری است از موجودی تفسیرگر.

۴. شاخص یا نماد[2]: هر فعل یا عملی، بعدی شاخص ـ نمادی دارد.

۵. واقع‌بودگی یا وجود انسان در جهان: بر اساس دیدگاه هایدگر، چیزی به نام انسان یا سوژه که در جهان وجود داشته باشد نیست. دازاین[3]، یعنی وجود انسان در دایرهٔ هستی نه اینکه انسان وجودی در هستی داشته باشد. پس وجود انسان تابع عالم است. دکارت می‌گفت من فکر می‌کنم پس هستم بر اساس هرمنوتیک من چون وجود دارم فکر می‌کنم.

۶. شرح[4]: عمل ذهنی بر اساس رجوع به خطوط اصلی و فهم رفتارها حاصل می‌شود.

۷. کلی‌نگری[5]: تام بودن و کلی‌نگری بر اساس مسائل زیر صورت می‌گیرد: دور هرمنوتیکی یا حلقهٔ تأویل[6]، بعد تاریخی و دیدن پدیده در امتداد تاریخی، روح عینی (در سیاست و هنر روح و علوم انسانی دخیل‌اند)، معنای اسنادی (فهم هر چیز در چارچوب جامعه انجام می‌شود)، و انتقال ذهنی.[7] در دور هرمنوتیکی، مراد دور به معنای دور باطل نیست، بلکه فهم جزء بر کل مقدم است؛ و فهم کل وابسته به جزء است. از طرف دیگر، پیش‌فهمها مقدم بر فهم متن است؛ و خود فهم متن پیش‌فهمها را تصحیح می‌کند. در این جا رابطهٔ پلکانی بین جزء و کل یا پیش‌فهمها و متن وجود دارد.

۳. اصول هرمنوتیک

ازآنجاکه هرمنوتیک کلی وجود ندارد و به‌ناچار باید از نحله‌های هرمنوتیکی سخن

---

1. verstehen
2. Indexical
3. Dasein
4. Glossing
5. Holism
6. Hermenutic Cycle
7. Mental Transfer

گفت، نمی‌توان اصول عامی برای آن به دست داد. برای مثال هرمنوتیک عینی گرای بتی قوانینی به دست می‌دهد که به‌طور کلی با هرمنوتیک فلسفی گادامر که اصالت را به مؤلف نمی‌دهد ناسازگاری دارد. از دیدگاه امیلیو بتی، قانون اول آن است که اثر را باید بر حسب ارتباطش با ذهنیتی که در آن متبلور شده است تفسیر کرد. دومین قانون بنیادین درباره موضوع تفسیر را می‌توان اصل تمامیت[1] یا قانون سازگاری معنا[2] نامید. قانون سوم و چهارم هرمنوتیکی دربارهٔ مفسر است. مفاد قانون سوم آن است که مفسر مجبور به ردیابی مجدد فرایند ذهنی منتهی به خلق اثر در ذهن خویش است. مفسر باید به بازسازی درونی ذهن بیگانه بپردازد و ذهنیت خالق اثر را به ذهن و درون خویش ترجمه کند. بتی مایل است که نام آن را «قانون فعلیت فهم»[3] بنامد؛ قانون چهارم هرمنوتیکی نیز دربارهٔ مفسر (سوژه) است، و به این دلیل، با قانون سوم پیوند دارد. بتی آن را «تناسب معنایی در فهم» یا «قانون مطابقت[4] هرمنوتیکی معنا» و یا «هماهنگ‌سازی»[5] می‌نامد. طبق این قانون، مفسر موظف است فعلیت ذهنی خویش را با آنچه از موضوع دریافت می‌کند، در بیشترین سازگاری و تجانس و هماهنگی قرار دهد.[6]

همان‌گونه که ریکور معتقد است هیچ‌گونه هرمنوتیک کلی یا قاعده و قانون عام برای شرح و تفسیر وجود ندارد، مگر نظریه‌های پراکنده و مخالف با هم دربارهٔ قواعد و قوانین تفسیر. قلمرو هرمنوتیک که خطوط کلی آن را او ترسیم می‌کند، هماهنگی درونی ندارند. در یک قطب، نظریه‌ای قرار دارد که آن را پیام و ابلاغ به‌صورت رمزی الهی می‌داند؛ و در قطب دیگر، نظریه‌ای وجود دارد که هرمنوتیک را رازردایی و

---

1. Totality
2. Coherence of meaning
3. Actuality of understanding
4. Correspondence
5. Harmonization

۶. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۰، صص ۴۴۸-۴۴۵.

کاهش توهم تلقی می‌کند.[1]

نحله‌های مختلف هرمنوتیک و مطالعات اسلامی

۱. هرمنوتیک شلایر ماخر و مطالعات اسلامی

در تاریخ مباحث تفسیری غرب، نخستین‌بار شلایر ماخر هرمنوتیک را «علم»[2] و یا «فن»[3] تفهّم دانسته است. تلقّی او از هرمنوتیک متضمن انتقاد شدید از دیدگاه فقه‌اللّغوی هرمنوتیک و طلب فراتر رفتن از آن است. شلایر ماخر بر آن بود تا از مجموعه قوانین و اصول گذر کند، و هرمنوتیک را به دانش منسجمی که مبنای تفهّم را در همهٔ دیالوگها روشن می‌کند، مبدل سازد. بدین ترتیب، برای اولین‌بار هرمنوتیک با او صورت یک نظام فکری منسجم پیدا می‌کند و آن مرحله از هرمنوتیک که مشتمل بر به‌کار بستن یک سلسله قواعد و اصول خاص و رسیدن به تفسیر یک متن خاص بود، به پایان می‌رسد و مرحلهٔ هرمنوتیک عام شروع می‌شود.[4]

شلایر ماخر با متابعت از فیخته کوشید تا هرمنوتیک را بر مبنای «تفهم»[5] استوار سازد. در دیدگاه او، تفهم دیگر صرف رمزگشایی و پرده‌برگیری از معنایی مفروض و یا گشودگی راه دستیابی به فهم کامل از طریق رفع موانع و دشواریها نبود، بلکه بیش از هرچیز شرایطی را که امکان تفهم و رسیدن به تفسیر در گرو آن بود، روشن می‌کرد. در نظر او دانستن دستور زبان، عین دانستن زبان بود. انسانها اهلیت و شایستگی زبان‌شناختی خود را در اعمال گفتاری[6] نشان می‌دهند؛ و همین امر است که به تفوه و

---

۱. پل ریکور، «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، هاله لاجوردی، مجلهٔ ارغنون، شمارهٔ۳، پاییز ۱۳۷۳.

2. Science
3. Art

۴. محمدرضا ریخته‌گران، پیشین، ص ۲۵۳.

5. Understanding
6. Speech act

تلفظ کلام[1] مؤدی می‌شود. لذا باید بگوییم که اعمال مربوط به گفتار و اعمال مربوط به تفهم با یکدیگر در وفاق و تلائم کامل هستند. به اعتقاد شلایر ماخر، تفهم صرفاً وقتی پدید می‌آید که این دو لحظه با هم متحد شوند:

۱. عمل سخن گفتن نمی‌تواند به‌عنوان لحظه‌ای از استکمال و شکل‌گیری ذهن شخص مفهوم شود، مگر اینکه نسبت آن با زبان نیز مفهوم واقع شود.

۲. همین طور سخن گفتن نمی‌تواند به‌عنوان تغییر و تصرفی در زبان مفهوم واقع شود، مگر اینکه آن عمل به‌عنوان مرحله‌ای از استکمال و شکل‌گیری ذهن شخص نیز مفهوم واقع شود.

عدم امکان کنار گذاردن پیش‌داوریها از مطالب مهمی است که شلایر ماخر طرح کرد. از دیدگاه شلایر ماخر، متن معنای نهایی دارد و هدف واقعی هرمنوتیک تفسیر فنی[2] است، نه تفسیر دستوری[3]؛ چون مقصود اصلی تفسیر جدای از زبان و توجه به معانی عمومی سخن، رسیدن به ذهنیت خاص نویسنده است. مهم، در نظر گرفتن جنبه‌های عمومی زبان ـ که سخن نویسنده در آن فضا شکل گرفته ـ و ویژگیهای فردی و روان‌شناختی مؤلف است. به قول ریکور، اضافه شدن شهود و مقایسه به واژگان شلایر ماخر بر ابهام نظریاتش افزود. اثر هنری، نوعی شهود برای صاحب اثر تلقی می‌شود. فهم شخصیت هر فرد تنها با مقایسه نسبت با دیگران میسر می‌شود.[4]

با شلایر ماخر، مسئلهٔ مؤلف به‌عنوان مبدع اثر، و اثر هنری به‌عنوان تجلی نفس خلاقهٔ او، در حوزهٔ تعلقات هرمنوتیک قرار گرفت. به نظر او، برای تفسیر کتاب مقدس، روش تفسیری خاصی نمی‌خواهیم، بلکه تفسیر ناشی از مبانی دستوری و روان‌شناختی فهم هر متن و به‌واسطهٔ زبان و قواعد آن است. از دیدگاه وی دو محور در

1. Utterrance
2. Technical
3. Grammatical

۴. مهدی هادوی تهرانی، پیشین، صص ۱۲۸-۱۳۴.

این زمینه مورد نیاز است: فهم دستوری انواع عبارات و صورتهای زبانی فرهنگی مؤلف، و فهم فنی یا روان‌شناختی ذهنیت مؤلف. حل مسئلهٔ نیت مؤلف او اثر کمتری از نظرش راجع به دین داشت. سعی مفسر برای یافتن تفسیری که متن با آنها یک کل منسجم را می‌سازد، میسر می‌شود. این سعی چون با نیت مؤلف محقق می‌شود، با تفسیر و فهم اسلامی سازگار، و با هرمنوتیک گادامر ـ که اصالت را به مفسر و متن می‌دهد ـ ناسازگار است.

اوگوست بوئک ـ از دیدگاه فقه‌اللغه ـ به متابعت از شلایر ماخر در صدد رسیدن به علم تفسیری بود که افادهٔ عموم کند؛ علمی که به جای آنکه بر صرف اصول و قواعد عملی اشتمال داشته باشد، بیشتر نظریه‌ای جامع در باب تفهم به‌دست دهد. اگر به شکل مشخص بخواهیم از کاربرد هرمنوتیک ماخر سخن گوییم، می‌توانیم به چند دستورالعمل برای فهم توجه نمود: اصالت دادن به نیت مؤلف و روان‌شناسی ذهنیت وی، و شناخت قوانین و مبانی دستوری و زبانی حاکم بر متن. در واقع هرچند محققان اسلامی کمتر از روش شلایر ماخر در فهم منابع اسلامی بهره برده‌اند، اما امکان بهره بردن از نحله وی به مراتب بیش از هرمنوتیک هستی‌شناسانه وجود دارد. علت این امر را لااقل می‌توان در دو مسئله جستجو نمود: نخست آنکه شلایر ماخر، برخلاف گادامر، بر کشف نیت مؤلف پای می‌فشرد؛ و این مسئله درخصوص فهم متون دینی که به شارع مقدس منتسب است، راهگشا می‌نماید. نکتهٔ دوم این است که هرمنوتیک ماخر مشحون از قواعد دستوری و زبانی است؛ قواعدی که مناظر آن در علم اصول و علوم ادبی وجود دارد.

۲. هرمنوتیک دیلتای و مطالعات اسلامی

با دیلتای، احکام روشهای تفسیری کتاب مقدس و اصول و مبنای آن به کتاب‌های دیگر نیز تسّری پیدا می‌کند؛ و در نتیجه، روش‌شناسی عمومی مراد می‌شود که می‌توان در همهٔ علومی که در رتبهٔ زبان و عبارت آمده است، به کار بسته شود. او هرمنوتیک را

متکفل تأسیس مبنایی برای روش‌شناسی علوم انسانی و اجتماعی تلقی کند. وی میان دو سنخ از اشیا فرق می‌گذارد: یکی آنها که تجربهٔ درونی انسان را متمثل می‌کنند (مثل یک اثر هنری و یا یک نظام اجتماعی)؛ و دیگر اشیایی که نشانی از تجربهٔ درونی انسان ندارند، مثل یک تکه سنگ. علوم انسانی با متعلقاتی از سنخ اول سروکار دارد، و ازهمین‌رو شخص می‌تواند با منتقل شدن[1] به تجربهٔ درونی خود، به تفهیم آنها نائل آید.

به گفتهٔ دیلتای، تفهم و تفسیر روشی است که در تمامی علوم انسانی به کار می‌رود. این روش همهٔ وظایف این علوم را به وحدت می‌آورد و متضمن کلیهٔ حقایقی است که در این علوم مطرح است. دیلتای معتقد بود که علوم انسانی «تمامیتی» از نوع خود دارد که از علوم طبیعی مستقل است و به همین علت، اصحاب علوم انسانی نباید روشهای متداول در علوم طبیعی را وام گیرند و بر مبنای فلسفهٔ اصالت تحصل رایج عمل کنند. در نظر او حقیقت تاریخ را نیز به تجربهٔ درونی[2] آدمیان می‌باید مؤول داشت. از این دیدگاه، اساس تاریخ، خود تاریخی نیست و مندرج است در ذیل روان‌شناسی که مشمول صیرورت و استمرار قرار گرفته است.

بدین‌ترتیب، با دیلتای توجّه به حیث تاریخمندی[3] آدمی و عنایت به اهمیت آن در مباحث تفسیری آغاز می‌شود. دیلتای در هرمنوتیک ـ به‌عنوان نظام فکری‌ای که متوجه به تفسیر و مباحث تفسیری و به‌خصوص متوجه به تفسیر آنچه که همواره تاریخی است یعنی یک متن به‌خصوص ـ مبنای انسانی‌تر و تاریخی‌تری یافت که می‌توانست روش‌شناسی مناسبی برای کلیهٔ علوم انسانی فراهم آورد. تحلیل دیلتای از «حیات آدمی» و مفهومی که او از «شأن تاریخی»[4] به دست داده بود، از مهم‌ترین عطایایی بود که تفکر او به متفکر بزرگ قرن بیستم مارتین هایدگر تقدیم داشته بود.[5]

---

1. Transposition
2. Inner experience
3. Historicality
4. Historicity

۵. محمدرضا ریخته‌گران، پیشین، صص، ۷۰-۹۳.

مقصود دیلتای از «فرایند عینی شدن» تجلّی روح بشری در آثار مکتوب است. از دیدگاه وی، نیت مؤلف در متن عینی می‌شود و باید مورد شناسایی قرار گیرد؛ زیرا خواننده در این امر دخیل نیست و بنابراین، به نسبیت نمی‌انجامد. بدیهی است عینی‌گرایی دیلتای در مقابل عینی‌گرایی پوزیتیویسم قرار می‌گیرد.

هرمنوتیک دیلتای نه به دنبال شناخت متن است، و نه به دنبال شناخت معنای متن. دغدغهٔ او ارائهٔ روش‌شناسی علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی بود. وی کار خود را نقد عقل تاریخی می‌دانست؛ یعنی ابداع یا کشف مبانی نظری برای فهم پدیده‌های تاریخی که جلوه‌های حیات انسانی هستند و چون همهٔ انسانها در انسان بودن مشترک‌اند، پس می‌توان حالت درونی پدیدآورندگان حوادث و متنهای عام تاریخی را در خود بازسازی کرد. از دیدگاه دیلتای روان‌شناسی ـ البته نه به معنای اثبات‌گرایانه‌اش ـ علم محوری تاریخ و علوم انسانی قلمداد می‌شود. وقتی دیلتای از در مقام ظهور قرار گرفتن روح سخن می‌گوید، همان معنای هگلی‌اش را قصد می‌کند؛ هرچند رویکرد هگل متافیزیکی و رویکرد دیلتای تجربی است. به‌رغم آنکه هگل و دیلتای هر دو تاریخ‌گرا و معتقد به عقل تاریخی هستند، اما در مورد تفسیرمتن به دو نتیجه متفاوت می‌رسند. در هگل، متنها تابع عصر و معیارهای زمانی خود هستند و در نتیجه برای مفسران ناهم‌زمان با متن غیر قابل دستیابی و غیر قابل فهم خواهد بود؛ درحالی‌که دیلتای بازسازی ذهن مؤلف را در مفسر امکان‌پذیر می‌دانست. به دیگر بیان، هگل انسدادی و دیلتای انفتاحی بود.[1] دیلتای به این دلیل انفتاحی است که از امکان فهم ما از پیشینیان سخن می‌گوید، درحالی‌که هگل این ارتباط را قطع می‌کند. به همین دلیل می‌توان گفت هرمنوتیک دیلتای به مسائل مطرح‌شده در علم اصول نزدیک‌تر است، چون در آنجا هم از اشتراک ما با مخاطبان وحی و امکان فهم ما از ایشان بحث می‌کنیم.

---

۱. حمیدرضا حسنی، «هرمنوتیک علوم انسانی: درآمدی بر هرمنوتیک ویلهم دیلتای»، فصلنامهٔ انجمن معارف اسلامی، شمارهٔ ۱، زمستان ۱۳۸۳.

ارزیابی کامیابی دیلتای در ارائهٔ روش‌شناسی عام برای دستیابی به علوم انسانی عینی، در گرو داوری در باب موفقیت او در غلبه بر «تاریخ گروی» است؛ زیرا تاریخ گروی، سرسختانه از نسبی بودن و تاریخیت علوم انسانی دفاع می‌کرد و دیلتای می‌کوشید میان تاریخیت انسان و عینیت علوم انسانی، آشتی برقرار کند.[1]

دیلتای مفهوم التفات یا قصدیت را از هوسرل وام گرفت. او در اواخر عمر از طریق تعالیم هوسرل متوجه شد که استدلالهایی که بنای آن بر اصل گرفتن نفسانیات است، درست نیست. همچنین او اهمیت نظریهٔ هوسرل را در باب بداهت و طریقهٔ روش‌شناختی دقیق آن را در تحلیلهای مربوط به شناخت مورد عنایت قرار داد. دیلتای تنها متفکری نبود که از طریق جدید تفکر، یعنی پدیدارشناسی بهره‌مند می‌شد.[2] دوران دیلتای مصادف است با طرد کامل فلسفهٔ هگلی و دفاع از دانش تجربی وی که مشخصهٔ بارز فهم را در روان‌شناسی جستجو کرد. به اعتقاد او معرفت نفس از دیگر تفاسیر، ساده‌تر نیست و تمامی معرفت به نفسها به میانجی نشانه‌ها و آثار حاصل می‌شود. دیلتای با استدلال کانتی می‌گفت: شناخت اشیا به چیزی ناشناخته (شیء فی‌نفسه) می‌انجامد و چون مورد زندگی نفسانی «چیز در خود» وجود ندارد، با شناخت طبیعت تفاوت پیدا می‌کند.[3] دیلتای نشان داد که هرمنوتیک جدید با دوره اصلاح دین و اختلاف پروتستانها و کاتولیکها اوج گرفت. در واقع، به دلیل پرداختن به مسائلی مثل ماهیت مفهوم‌سازی بشری، عینیت، فهم، و تبیین است که به اعتقاد برخی، هرمنوتیک اهمیت سابق معرفت‌شناسی خود را پیدا خواهد کرد. پروتستانها گوهر ایمان دینی را

---

۱. احمد واعظی، پیشین، ص ۱۱۶.

۲. ریخته‌گران، صص ۱۰ و ۵۱.

۳. پل ریکور، «رسالت هرمنوتیک»، مراد فرهاد پور و اباذری، مجلهٔ فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، بهار و پاییز ۱۳۶۸.

تجربهٔ دینی می‌دانستند، نه آموزه یا عقیدهٔ تاریخی.[۱]

علاوه بر اشتراک علم اصول و هرمنوتیک دیلتای در انفتاحی بودن، توجه به این نکته لازم است که دیلتای روش فهم و تفسیر متن را ارائه نمی‌کند؛ بلکه روشی عام برای علوم انسانی ارائه می‌کند که در مقابل روشهای اثبات‌گرایانه قرار می‌گیرد. پیش‌فرضهای این نحلهٔ هرمنوتیک با پیش‌فرضهای اسلامی ـ همانند رد نسبیت و در نظر گرفتن نیت مؤلف ـ مشابهت زیادی دارد. از نظر روش‌شناختی، مطالعات اسلامی به همان اندازه که با اثبات گرایی فاصله می‌گیرد، می‌تواند به هرمنوتیک دیلتای نزدیک باشد. دیلتای نشان داد که نه تنها باید نیت مؤلف را تفهم کرد، بلکه به قرار گرفتن وی در بستر تاریخ نیز باید توجه نمود. دستاورد روش‌شناسانهٔ دیلتای مبنی بر جدا کردن روشهای علوم فرهنگی (علوم انسانی) از علوم طبیعی، در روش‌شناسی مطالعات اسلامی نیز قابل استفاده به نظر می‌رسد.

۳. هرمنوتیک وجودشناسانه و مطالعات اسلامی

هرمنوتیک عام شلایر ماخر و هرمنوتیک راه گشاینده علوم انسانی دیلتای، هر دو هرمنوتیک روش‌محورند و مدعی تأسیس روشی متمایز از روش غالب علوم طبیعی‌اند؛ اما نمی‌توان قائل شد که حقیقتاً توانسته‌اند از سلطه تفکر مابعدالطبیعی حمایت‌کنندهٔ علوم طبیعی خارج شوند. شعبهٔ هرمنوتیک فلسفی در صدد برداشتن این گام به‌طور کامل است، که این کار را با پدیدارشناسی فهم و توصیف آنچه فهم هست به جای آنچه باید باشد و حذر از پذیرش مسلّمات مابعدالطبیعی انجام می‌دهد.[۲] قبل از این، شلایر ماخر درصدد برآمده بود تا مبنایی برای همهٔ انواع ممکن دیالوگ پیدا کند، و دیلتای نیز خواسته بود تا بر روش‌شناسی عام علوم انسانی دست یابد؛ اما از آنجاکه او به

۱. رضا داوری اردکانی، «هرمنوتیک و فلسفهٔ معاصر»، مجلهٔ نامه فرهنگ، شمارهٔ ۱۸، تابستان ۱۳۷۴.

۲. ژوزف بلایشر، گزیدهٔ هرمنیوتیک معاصر، سعید جهانگیری، آبادان: نشر پرسش، ۱۳۸۰، پیشگفتار مترجم، ص ۲۶.

مبنای وجودی تفهم توجه نکرده بود و دیلتای نیز علوم طبیعی را از علوم انسانی تفکیک کرده بود، مباحث تفسیری آنها از کلیت و عمومیت برخوردار نبود. هایدگر قدم آخر را برمی‌دارد؛ و حقیقت هرمنوتیک را قوهٔ ظهور وجود در تفهم و تفسیر می‌داند؛ چیزی که به‌واسطهٔ آن، حقایق اشیاء و در مآل، قوای وجودی خود «دازاین» ظاهر می‌شود.

مارتین هایدگر، و به تبع او گادامر، توجه خود را از معرفت‌شناسی برداشته‌اند و به هستی‌شناسی روی آورده‌اند. همین طور وجههٔ روش‌شناختی اسلاف را ترک کرده و به حقیقت و نحوهٔ خاص ظهور و خفای آن در یک عصر تاریخی توجه کرده‌اند. هرمنوتیک در این معنی، دیگر مجموعهٔ قواعد به‌کاربستنی برای رسیدن به تفسیر متون و یا روش‌شناسی علوم انسانی نیست، بلکه تبیینی مبتنی بر پدیدارشناسی از نحوهٔ وجود آدمی است. هایدگر با مربوط ساختن هرمنوتیک با دیدگاه خاص فلسفی خود، معنای جدیدی به این اصطلاح داده است. او شأن تفکر فلسفی خود را شأن تفسیری دانسته و بدین وسیله جهت فلسفه را از پرداختن به مسائل مابعدالطبیعه، اخلاق، معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی گردانیده و ماهیت فلسفه را دگرگون ساخته است.

در کتاب وجود و زمان، کوشش هایدگر همواره معطوف به روشن ساختن دو وجهه یا دو جهت است: یکی تحقیق در حقیقت وجود و دیگری تحقیق در حقیقت ظهور و انکشاف حجب. آن سنخ از پدیدارشناسی که او در این کتاب مطرح کرده است، گاه پدیدارشناسی هرمنوتیک، یعنی «پدیدارشناسی مبتنی بر تفسیر»، نامیده می‌شود. وی در کتاب فوق به این قول متمایل می‌شود که اگر به وجوه حقیقی روش پدیدار شناسی پایبند باشیم، می‌بینیم که این روش یک روش تفسیری است و بر مبنای «تفسیر دازاین»[1] قرار می‌گیرد. حقیقت ظهور و انکشاف حجب از جمله مسائلی هستند که علاقه‌مندان به عرفان اسلامی را به مبانی هرمنوتیکی هایدگر متوجه کرده‌اند. هانری کربن با تکیه بر

1. Hermeneutics of Dasein

هرمنوتیک گادامری، دین را امری باطنی می‌دید. معروف‌ترین متفکر ایرانی که هرمنوتیک هایدگر را با علوم و اندیشهٔ اسلامی تطبیق داده است، احمد فردید است. او بین هرمنوتیک هایدگر و برداشت فلسفی و عرفانی از اسلام پل می‌زند و اعلام می‌کند:

> «راه و رسم من هرمنوتیک است. فلسفهٔ من گذشت نظری از اگزیستانسیالیسم است. من موضع منفی نسبت به کانت یا هگل راست دارم و هایدگر را با اسلام تفسیر می‌کنم. یگانه متفکری که در جهت جمهوری اسلامی است، هایدگر است».[1]

به‌طورکلی، جریان راست روشنفکری ایران ـ به‌خصوص دکتر رضا داوری اردکانی ـ بین هرمنوتیک هایدگر و پدیدارشناسی پل می‌زند.

هایدگر معتقد است که این «متجلی شدن» یا «به ظهور آمدن» چیزی «آن‌چنانکه هست» را نباید یک حیثیت ثانوی یا عارضی دانست. خود اشیاءاند که اولاً و بالذات به ظهور می‌آیند، لذا حیثیت ظهور آنها را نباید مؤول به چیز دیگری کرد. بر اساس هرمنوتیک هایدگر، وجود نه تنها یک پدیدار نیست، بلکه چیزی است که حیث احاطی[2] دارد و محیط بر همه‌چیز و همه‌کس است، و به بیانی، عنقایی است که شکار کس نشود. او حضور در عالم را عین حقیقت وجود انسان می‌داند. نحوهٔ وجود آدمی بودن ـ در ـ جهان[3] است. «دازاین» از حیث نحوهٔ خاص وجود مقیدهٔ[4] خود، سه جزء ساختاری دارد که عبارت‌انداز: حال حضور و وضع ذهنی،[5] تفهم[6] و گفتار[7]؛ بدین تفصیل که آدمی همواره خود را نزد خود حاضر و احوال خود معاینه می‌بیند. او از هرچیز ممکن است، غایب باشد، اما غیاب از خود ندارد.

---

۱. احمد فردید، دیدار فرهی و فتوحات آخر الزمان، تهران: انتشارات نظر، ۱۳۸۱، ص۱۱.

2. Encompassing
3. Being-in-the-World
4. Existence
5. Befindlichkeit, Disposition
6. Verstehen, Understanding
7. Sprach, Speech

هرمنوتیک آن‌طورکه هایدگر از این اصطلاح مراد کرده است، صرف تفسیر به معنای رسیدن به مفاهیم مطابق با واقع یا اصابه به مقصود مؤلف نیست. به نظر او هرمنوتیک آن‌طورکه معنای عمیق و قدیمی آن می‌رساند، همواره به ظهور آوردن معنای نهفته است. نامستور ساختن و به روشنایی آوردن آن ناگفته و ناشناختهٔ هر متن، کشف حجاب و الهام است.

در نظر هایدگر، وجود شأن نطق و زبانمندی دارد. ازاین‌رو می‌گوید: «زبان» خانه وجود است. انسان در خانه‌اش سکنی می‌گزینند. «عالم» چیزی نیست که بر یک فاعل شناسایی عرضه شده باشد، بلکه آدمی خود به عالم تعلق دارد و این تعلق از طریق فرایند «تفهّم»[1] به ظهور می‌آید. این تفهّم، چیزی در عداد چیزهای دیگر که مملوک انسان قرار می‌گیرد، نیست؛ بلکه در تفهّم و از طریق تفهّم است که شخص در مقام انسان، وجود پیدا می‌کند. تفسیر این تفهّم در نظر هایدگر، بر مبنای ظهور و خفای حقیقت وجود استوار است.[2]

هانس گئورگ گادامر نیز به تأسی از هایدگر، حقیقت هرمنوتیک را نفس روشن ساختن ماهیت تفهم آدمی دانسته، و با توجه به تحقیقات شلایر ماخر و دیلتای به هرمنوتیک صورتی فلسفی داده است. در نظر او، همین که شخص به ظهور حقیقت در تفهم آدمی توجه کند، دیگر نمی‌تواند هرمنوتیک را صرفاً مبنای روش‌شناسی علوم انسانی و اجتماعی در مقابل علوم طبیعی بداند؛ بلکه به کلیت آن، که مؤسس بر کلیت تفهم آدمی است، التفات پیدا می‌کند. هرمنوتیک مشخص‌کنندهٔ سِرّ اساسی اگزیستانس آدمی است. گادامر نتایج تفکرات هایدگر را در باب هرمنوتیک و تفسیر در حوزه‌های هنر و زیبایی‌شناسی و مطالعات تاریخی و نیز تحقیقات مربوط به زبان و زبان‌شناسی به‌کار می‌گیرد و صورتی کاملاً فلسفی از هرمنوتیک به‌دست می‌دهد.[3]

---

1. Understanding

۲. محمدرضا ریخته‌گران، صص، پیشین، ۱۲۶–۲۶۸.

۳. همان، صص ۵۱ و ۲۵۳.

همان‌گونه که عنوان کتاب هایدگر (هستی و زمان) به وجود پیوند و ارتباط میان هستی و زمان اشعار دارد، در وهلهٔ نخست گمان می‌رود که عنوان گادامر هم در کتاب حقیقت و روش در پی کشف رابطهٔ میان «روش» و «وصول به حقیقت» است، حال آنکه این عنوان طعنه‌آمیز است و حرف عطف (واو) در اینجا بر جدایی و عدم پیوند میان «حقیقت» و «روش» دلالت دارد؛ زیرا در ابتدای این بحث اشاره شد که هرمنوتیک فلسفی از دیدگاه معرفت‌شناسانه با گذشتهٔ خود فاصله می‌گیرد و آن را از قالب علمی برای بحث از روش‌شناسی و نظریهٔ شناخت بیرون می‌آورد. بنابراین، دیگر به دنبال ارائهٔ روش نیست.[1] در اینجاست که گادامر و دیلتای در مقابل روش‌شناسی اثبات‌گرایانه قرار می‌گیرند و بنابراین، اتحاد روشهای علوم طبیعی و علوم انسانی را زیر سؤال می‌برند. به همین علت است که می‌تواند با روش‌شناسی اسلامی نیز پیوند بخورد.

گادامر با طرح «دور هرمنوتیک» سر آن داشت تا مذهب اثباتی را که اصحاب آن، عینیت و خارجیت اشیا و امور را اصل می‌گرفتند و آن را جزء ذاتی علوم انسانی مبتنی بر تاریخ و هرمنوتیک تلقّی می‌کردند (یعنی علوم انسانی به معنای دیلتای لفظ)، رد کند و ازآنجاکه در نظر او نه ابواب دل و جان مفسر بر آزمون ساحات جدید بسته است و نه خود متن در به روی تفاسیر جدیدی می‌بندد؛ بلکه هر یک از این دو همواره نسبت بدانچه جدید است به تجدّد زمانی، مفتوح می‌مانند و باز ازآنجاکه این ساحات و افقهای جدید به‌هیچ‌وجه محدود نبوده، بلکه همواره توانمند هستند و از خود فراتر می‌روند و در قبال تغییراتی که از تغییر وضع و نسبت مفسر ناشی می‌شود باز و گشاده هستند، رابطهٔ میان مفسر و آنچه تفسیر می‌شود بیشتر دیالکتیکی است، تا دوری. مسئلهٔ قدیمی رابطهٔ اجزا با کل آنها، یکی در نسبت میان موضوع یک علم و اجزاء مقوّم آن و دیگر، در مواجههٔ مفسّر با آنچه قرار است تفسیر شود، تشخّص پیدا می‌کند و در هر دو

---

۱. احمد واعظی، پیشین، ص ۲۱۹.

مورد، نسبت میان اجزاء با کل آنها بیش از آنچه دوری باشد دیالکتیکی است.[۱]

گادامر در کتاب حقیقت و روش قبل از آنکه مباحث هرمنوتیکی خود را راجع به متن توضیح دهد، به مسئله چگونگی فهم در آثار هنری می‌پردازد. از دیدگاه او، تفهم ما از اثر، از طریق تفهم ما از نفس خود است. اگر اثری را به‌خودی‌خود نگریستیم هستی را می‌یابیم، و هستی همان است که در اثر متجلی شده است. پس تفهم ما از خودمان واسطهٔ تفهم اثر می‌شود. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که هنرمند آن کسی است که قدرتی دارد تا تجربهٔ خود را از وجود در تصویر آورد. اثر هنری چیزی نیست که صرفاً شخص را به لذت زیبایی‌شناختی برساند، بلکه نحوی به نمایش آوردن است. به نمایش آوردن چیزی است که در صورتی متمثّل شده است. به نمایش درآوردن حقیقت وجود است.[۲]

لوتر و پروتستانها چیزهایی همچون کشتی نوح در کتاب مقدس را استعاره از کلیسا و مانند آن می‌گرفتند. دیلتای به آنها اشکال می‌کرد که: اولاً کل کتاب مقدس همانند کشکولی است، و چندین نوع کتاب در آن وجود دارد؛ ثانیاً ایشان پیش‌فرضهای خود را به کتاب مقدس تحمیل کرده‌اند؛ ثالثاً در طول زمان سوء برداشتهای آنها با تدقیقات تاریخی روشن شده است. گادامر انتقادهای دیلتای بر پروتستانها را می‌پذیرد، و در نقد خود دیلتای می‌گوید تاریخ هم یک کشکول است و شما پیش‌فرضهای خود را به آن تحمیل کرده‌اید. تاریخ یک کل نیست و امری است ناتمام. دیلتای به‌راحتی نمی‌تواند از زندگی فردی و فهم فردی به فهم اجتماعی و تاریخی برسد. ما نمی‌توانیم با تاریخ و جامعه متحد شویم، زیرا هر انسانی جزئیت خود را دارد. گادامر دیلتای را فرزند عصر روشنگری می‌خواند.[۳]

---

۱. محمدرضا ریخته گران، صص ۲۱۴-۲۱۵.

2. Gadamer, H.G, **Truth and Method**, Translated by Joel Weinsheimer (and Donald G. Marshal), New York, Continuum, 1998, pp 35-40.
3. Ibid, pp 174-184, 218.

درحالی که هایدگر در رسالهٔ نامه‌ای در باب مذهب اصالت انسان[1] گفته که این وجود است که ما در آن زندگی می کنیم؛ گادامر سنت را به جای وجود گذاشته و می‌گوید ما در سنت و فرهنگ خود زندگی می کنیم و هستی ما مرهون آن است. امّا این اختلاف در ظاهر است و جمع بین این دو ناممکن نیست؛ زیرا ودایع فرهنگی در زبان ظهور کرده و زبان خانهٔ وجود است و ما در زبان و به وساطت زبان زندگی می کنیم. در نظر هایدگر و گادامر، زبان، تاریخ و وجود، نه تنها پیوند متقابل با یکدیگر دارند، بلکه طوری در یکدیگر ادغام شده‌اند که شأن نطق و حیث زبانمندی وجود، درعین‌حال هستی‌شناسی وجود، یعنی «ظهور آن در صورت موجودات» و نیز واسطهٔ تاریخمندی آن است. در وجود آمدنِ یک چیز رخدادی است در تاریخ و نیز عین تحقّق تاریخ است و مقهور توانمندی حیث تاریخی است و درعین‌حال یک واقعهٔ زبانی است. پس امر مستحدثی است که حادث به حدوث زبانی است.

اگر بخواهیم بر وفق اصول و مباحث هرمنوتیک سخن بگوییم، باید بپذیریم که تفسیر بدون وجود پیش‌فرضهایی[2] چند، ممکن نیست. تفسیر همواره مسبوق به دریافتی قبلی[3] است. ما به پیش‌فرضهای خود از طریق مشارکت در ودایع فرهنگی و سنتی که بدان تعلق داریم، دست می‌یابیم. باید در خدمت متن درآییم و مملوک مطلب واقع شویم و بگذاریم تا جاذبهٔ مطلب در ما اثر کند و مسخّر آن شویم. خطابی که در یک متن هست بایستی این امکان را پیدا کند که خود را آن‌طورکه هست نشان بدهد و در تفاعل و امتزاج افقها[4] ـ افقی که در متن به ظهور رسیده و افق مفسّر آن در عصر حاضر ـ است که مفسر پیامی را که در متن آمده می‌شنود و به سؤالاتی که متن را به وجود آورده‌اند، گوش فرامی‌دهد. گادامر به‌درستی اظهار داشته است که در تفهّم ما همواره

1. Letter on Humanism
2. Presuppositions
3. Preconception
4. Fusion of horizons

حیث تطبیق بر مقتضیات فعلی در کار است و خلوّ از آن برای ما ممکن نیست.[۱]

انتقاد گادامر به دیلتای و شلایر ماخر آن بود که آنها در تفسیر متون محدود بودند. به نظر او هیچگونه تفسیر نهایی و عینی وجود ندارد. هرمنوتیک برای دیلتای روش علوم انسانی بود، ولی برای گادامر تکلیف بشر را روشن می‌کند. گادامر دیواری بین علوم تجربی و علوم انسانی قرار نداده است. به گادامر اشکال شده است که اگر ما زندانی سنت هستیم، چرا فهمهای متفاوتی داریم و همین مسئله نشان می‌دهد که ما زندانی سنت نبوده‌ایم؛ علاوه بر آن، ضعف تحلیل گادامر آن است که ملاکی برای دلبخواهانه نبودن تفسیرها ارائه نمی‌کند. تنها در صورتی می‌توانیم در پیش‌داوریهایی که از سنت به ارث برده‌ایم تجدید نظر کنیم که اعتبار دیگر پیش‌داوریهای نهفته در سنت را فرض بگیریم. ضعف دیگر او آن است که سنت را به جای قصد فاعل شناسا نشانده است.[۲]

برخی از منتقدان گادامر تأکید کرده‌اند که او به معنای واحدی از «حقیقت» وفادار نیست، بلکه در کلمات او ابهام معنایی وجود دارد و گاه «حقیقت» را وصف خود اشیا و موجودات می‌داند. مثلاً در بخش اول حقیقت و روش «حقیقت» را وصف خود آثار هنری می‌داند و در برخی جاها آن را وصف تفسیر و فهم و پرسش و پیش‌داوری قرار می‌دهد. به شکل کلی ابهامات اندیشهٔ گادامر عبارت‌اند از:

الف) گادامر فهم و تجربهٔ هرمنوتیکی را محور تأملات خویش قرار می‌دهد و تبیین ماهیت آن و برشمردن شرایط وجودی تحقق واقعهٔ فهم را هدف اصلی هرمنوتیک فلسفی خویش می‌انگارد، ولی تعریفی دقیق از تجربهٔ هرمنوتیکی ارائه نمی‌دهد.

ب) گادامر تأکید می‌کند که برای او مسئلهٔ هرمنوتیک فراتر از محدوده‌های روش

---

۱. محمدرضا ریخته‌گران، ص ۱۸۹.

۲. علیرضا قائمی‌نیا، «تفسیر معنا و زمینه‌های معناخیز»، مجلهٔ پگاه، شمارهٔ ۸۵ و ۸۶.

است، و او به دنبال ارائهٔ روشی جدید برای مطلق فهم یا علوم انسانی نیست؛ و سوق دادن بحثهای او به سمت روش، مقصود اصلی مباحث وی را به بوتهٔ فراموشی می‌سپارد. بااین‌حال، تصریح می‌کند که منکر ضرورت به کار بردن روش در علوم انسانی نیست. وی نه تنها دربارهٔ روش بحث می‌کند، بلکه محور بسیاری از مباحث او بعد روش‌شناختی دارد.

ج) از مباحث مهم گادامر دخالت دادن «سویهٔ کاربردی» در فرایند فهم است. این اندیشه از جهات مختلفی قابل بحث است و آنچه در اینجا مطمح نظر است، ابهام جدی در نوع دخالت مسئلهٔ کاربرد و تطبیق در فرایند فهم است.

د) از نظر گادامر کارکرد ویژهٔ زبان آن است که موجب آمیختگی افق مفسر و اثر می‌شود؛ یعنی آمیختگی در زبان واقع می‌شود؛ اما برخی نظیر کورت مولر، می‌گوید زبان چگونه این کارکرد هرمنوتیکی را انجام می‌دهد؟ از نظر وی، گادامر هیچ تحلیل زبانی و پدیدارشناختی از این عمل زبانی مهم را عرضه نمی‌دارد.[۱]

توجه به این نکته لازم است که گادامر روش بودن هرمنوتیک را انکار نکرده است، و اگر از نفی روش واحد و قطع ارتباطش با حقیقت سخن می‌گوید (و «واو» را در کتاب حقیقت و روش به معنای انفصال می‌گیرد)، در واقع از نقد روشهای اثباتی بحث می‌کند. لذا این نقد به گادامر وارد نیست که یک جا از روش، و جای دیگر از نفی روش سخن گفته است. فرد دالمایر با روش گادامری به تحلیل گفتگوی تمدنها و مباحثی مانند آن می‌پردازد، اما روش برای او همانند روش برای اثبات‌گرایان نیست. به دیگر بیان، او از هرمنوتیک به‌عنوان چشم‌انداز و بینشی در مقابل روشهای اثبات‌گرایانه بهره می‌گیرد.

به اعتقاد «هادوی»، درست است که اطلاعات بیرونی ما در فهممان از یک متن مؤثر است، اما سخن در این است که در متون دینی با واقعیتهای ثابتی روبه‌روییم که

---

۱. احمد واعظی، پیشین، صص ۳۱۱–۳۲۷.

می‌توانیم به آنها برسیم؛ هرچند ممکن است در این راه خطا کنیم. ثانیاً چنین نیست که همهٔ فهمها در موقعیت خاص خود درست باشند. مهم‌ترین لغزشگاه هرمنوتیک هستی‌شناسانه، خلط زبان طبیعی و هنر از یک سو، و خلط معنای واقعی متن - یعنی رسیدن به مقصود آفریننده آن - و برداشت شخصی از متن، از سوی دیگر است.[1] در این ارتباط شایان ذکر است که اولاً باید بین اسلام یک و اسلام دو تفاوت قائل شد. قرائت ما از متون دینی الزاماً با اسلام یک منطبق نیست و بنابراین، واقعیتهای ثابت به اسلام یک مربوط می‌شوند. ثانیاً لازمهٔ هرمنوتیک گادامر تصویب نیست.

برخی معتقدند بین هرمنوتیک گادامر و نظریهٔ قبض و بسط دکتر سروش قرابتهایی وجود دارد؛ زیرا طبق نظریهٔ قبض و بسط، هر گزاره‌ای بر گزارهٔ دیگر تأثیر می‌گذارد و بنابراین، فهم دینی همواره از دانشهای برون دینی متأثر می‌شود. از طرف دیگر، بر اساس هرمنوتیک گادامر، فهم متن از پیش‌فهمها تأثیر می‌پذیرد و در دوری هرمنوتیکی همواره ما با سؤالات و پیش‌فرضها سراغ متن می‌رویم و از آن جواب می‌خواهیم. این پاسخها به نوبهٔ خود پیش‌فرضها را تصحیح می‌کند و این عمل همواره ادامه می‌یابد. قرابت و شباهت فوق انکارناپذیر به‌نظر می‌رسد، اما می‌بایست توجه داشت که پیش فرض ها در هرمنوتیک گادامر، هستی‌شناسانه‌اند و در دیدگاه سروش معرفت‌شناسانه. علاوه بر اینکه گادامر اصالت را به مفسر نمی‌دهد، درحالی‌که مباحث روشنفکرانی همچون سروش، سوژه‌محورانه‌اند. اساساً سروش نظریه قبض و بسط را بدون در نظر گرفتن هرمنوتیک ارائه نمود. سنتی که سروش بر آن تکیه می‌زند، سنت پوپری و فلسفهٔ تحلیلی است که در مقابل فلسفه قاره‌ای قرار می‌گیرد.

در مجموع می‌توان گفت که هرمنوتیک هستی‌شناسانه با عرفان اسلامی مرزهای مشترکی دارد، و از نظر روش‌شناسانه در کنار دیلتای و روش‌شناسیهای اسلامی و در مقابل روش‌شناسی پوزیتیویستی قرار می‌گیرد. هرمنوتیک هستی‌شناسانه، هرمنوتیک

---

۱. *مهدی هادوی تهرانی، پیشین، ص ۲۳۶.*

فهم متن با قواعد خاص نیست؛ بلکه از نحوهٔ وجود انسان در مقابل متن ــ با توجه به نقش محوری زبان و سنت ـ سخن می‌گوید.

۴. هرمنوتیک عینی‌گرا و مطالعات اسلامی

دو متفکر هرمنوتیکی عینی‌گرا که به اجمال دیدگاههایشان بررسی می‌شود و مستقیماً هرمنوتیک نسبی‌گرا، به‌ویژه آرای گادامر، را نقد کرده‌اند، بتی و هرش هستند. بتی در سنت هرمنوتیکی دیلتای است؛ و در صدد فراهم کردن نظریه‌ای عام است دربارهٔ این که چگونه می‌توان «عینیت‌یافتگیهای» تجربهٔ انسان را تأویل کرد؛ او قویاً برای خودمختاری موضوع تأویل و امکان «عینیت» تاریخی در معتبر ساختن تأویلات استدلال می‌کند. بتی در جزوه‌ای که در سال ۱۹۶۲ منتشر کرد، با عنوان هرمنوتیک به‌منزلهٔ روش عام علوم انسانی، به بولتمان و ابلینگ و گادامر به‌عنوان دشمنان عینیت تاریخی حمله کرده است و ا.د. هرش هم متعاقباً در مقاله‌اش دربارهٔ نظریهٔ تأویل گادامر همین اعتراض را منعکس و تا حدی تقوات کرده است. ایرادات بتی به اثر گادامر، به زبان ساده، از این قرار است: این اثر به‌عنوان روش‌شناسی یا معین به روش‌شناسی فایده‌ای به حال علوم انسانی ندارد، و دوم، و اثر مشروعیت استناد کردن به شأن علمی موضوعات تأویل را به مخاطره می‌اندازد و لذا عینیت خود تأویل را هم در مظان تردید قرار می‌دهد.[1]

قبلاً از اصول هرمنوتیک بتی سخن گفتیم. آثار هرمنوتیکی بتی را می‌توان جدلی[2] یا حتی عکس‌العملی دانست؛ زیرا به‌منظور واکنش مستقیم در برابر ذهن‌گرایی و نسبی‌گرایی هرمنوتیک وجودی هایدگر و بولتمان و گادامر نگارش یافته است. وی در مقابل هرمنوتیک فلسفی از هرمنوتیکی دفاع می‌کند که مطیع معیارهای علمی‌ای است که می‌تواند عینیت[3] تفسیر و فهم در علوم انسانی را تضمین کند. از نظر بتی، همهٔ اشکال تفسیر (آن گونه که در فقه‌اللغه، تاریخ، الهیات و حقوق کاربرد دارد) ساختار

---

۱. ریچارد ا. پالمر، پیشین، صص ۵۵-۶۴.

2. Polemical
3. Objectivity

مشترکی دارند. ازاین‌رو، هرمنوتیک به‌عنوان روش‌شناسی پایهٔ علوم انسانی، دست یافتنی است. رسالت هرمنوتیک، آشکار کردن معیارهای عینیت این علوم است. تلقی بتی از ماهیت فهم و تفسیر با هرمنوتیک شلایر ماخر و دیلتای شباهت دارد. هرمنوتیک بتی هرگز دغدغهٔ ایضاح بعد وجودی فهم را ندارد، بلکه تنها دو هدف اصلی را تعقیب می‌کند: هدف نخست آنکه می‌خواهد مسئلهٔ فهم را با تبیین تفصیلی فرایند تفسیر و قواعد حاکم بر آن روشنی بخشد. هدف دوم وی صورت‌بندی و طراحی روش‌شناسی‌ای است که با آن از دخالتهای ناروای ذهنی در فرایند وصول به تفسیر عینی ممانعت شود. بتی با هرمنوتیک فلسفی گادامر سر ناسازگاری دارد؛ زیرا این هرمنوتیک فهم عینی را برنمی‌تابد. آنچه بتی در مقام اعتراض بر آن پای می‌فشارد، چهار نکته است:

نخست آنکه از نظر منطقی هرگونه تطبیق و کاربرد، متأخر از فهم اثر و پدیدهٔ تاریخی است؛

دوم آنکه دخالت دادن سویهٔ کاربردی در عمل فهم، موجب تغییر در رسالت اصلی مفسر می‌شود؛

سوم آنکه گادامر سویهٔ کاربردی را جزء جداناپذیر هرگونه فهم و تجربهٔ هرمنوتیکی می‌داند، حال آنکه کاربرد و تطبیق فقط در برخی جاها زمینه دارد؛

چهارم آنکه حتی در جاهایی که تطبیق و کاربرد زمینه دارد، باید میان دو گونه مفسر تمایز قائل شد. برای نمونه، حقوق‌دان با مورخ حقوق تفاوت دارد.[۱]

بتی چهار مرحله یا لحظهٔ نظری[۲] را در تفسیر مطرح می‌سازد:

الف) لحظهٔ فقه‌اللغوی[۳]: در این مرحله مفسر به تحقیق دربارهٔ نمادها و نشانه‌های ثابت متن می‌پردازد.

---

۱. احمد واعظی، پیشین، صص ۴۵۴-۴۵۵.

2. Theoretical moment
3. Philological moment

ب) لحظهٔ انتقادی[1]: در این مرحله رویکرد پرسشگرانه مطرح است.

ج) لحظهٔ روان‌شناختی[2]: در این مرحله مفسر خود را به جای مؤلف قرار می‌دهد تا وضعیت ذهنی مؤلف را بازشناسی کند.

د) لحظه فنی ـ شکل‌شناختی[3]: این مرحله بیشتر به تفسیر پدیده‌های اجتماعی اختصاص دارد.[4]

بتی کتاب حقیقت و روش گادامر را سرشار از ابهامات و مغالطات مفهومی می‌داند. از نظر وی، گادامر بعد روش‌شناختی عمل فهم را نادیده گرفته و قواعد حاکم بر فرایند تفسیر را انکار کرده است. گادامر در کنار هستی‌شناسی فهم به انکار روش‌شناسی رایج در تفسیر متون و دیگر آثار تاریخی و هنری پرداخته است و با طرح روش دیالکتیکی و تأکید بر اینکه فهم هرمنوتیکی از سنخ گفتگو و تحت تأثیر منطق پرسش و پاسخ است، در عمل روشی نو را برای تجربه و فهم هرمنوتیکی ارائه می‌دهد.[5]

هرمنوتیک حقوق از این نظر برای بتی مهم است که او مؤلف ـ محور است؛ و در علم حقوق، نیت قانون‌گذار اهمیت دارد. این وجه می‌تواند جنبه اشتراک مطالعات اسلامی ـ بالاخص فقه ـ با هرمنوتیک بتی باشد.

اریک دونالد هرش، متفکر آمریکایی، متولد ۱۹۲۸ و از مدافعان سرسخت عینی‌گرایی در تفسیر متون است. تأکید وی بر امکان ارائهٔ فهم عینی از متن و لزوم دستیابی به فهم معتبر و وجود معیارهایی برای تشخیص تفسیر معتبر از نامعتبر، او را در

1. Critical moment
2. Psychological moment
3. Technical-morphological
۴. عبدالله نصری، راز متن هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین، تهران: انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۸۱، صص ۱۰۰-۱۰۱.
۵. احمد واعظی، پیشین، ص ۴۵۷.

مقابل تمایلات نسبی‌گرایانه و شکاکیت تفسیری قرار می‌دهد. هرش با دفاع از تعین معنایی متن، لزوم توجه به قصد مؤلف و امکان طرح بحث اعتبار در تفسیر خود را در موضع انتقادی نسبت به گرایشهای غالب قرن بیستم در حوزهٔ هرمنوتیک و نقد ادبی قرار داد. به همین دلیل، در آثار وی هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر، نقد ادبی نوین آمریکایی، تاریخ‌گروی رادیکال، و همهٔ گرایشهایی که از شکاکیت و نسبی‌گرایی فهم دفاع می‌کنند، نقد و بررسی شده‌اند.

او نخستین رسالهٔ تمام‌عیار به انگلیسی نوشته در علم هرمنوتیک عام را در ۱۹۶۷ با عنوان اعتبار در تأویل منتشر کرد. وی مدعی شد که نیت مؤلف باید معیاری باشد که به‌وسیلهٔ آن اعتبار یا صحت هر «تأویل» (توضیح معنای لفظی عبارتی) سنجیده شود. علم هرمنوتیک در نزد هرش دیگر نظریهٔ فهم نیست؛ منطق اعتباربخشی است. و این نظریه‌ای است که به‌وسیلهٔ آن می‌توان گفت، «این همان چیزی است که مؤلف از گفتن آن مقصود داشته، و نه آن». او می‌گوید که برای معین ساختن معنا، قاعده یا معیار همواره باید نیت مؤلف باشد. دوم آنکه، برای عینی ساختن این معنا، باید تکرارپذیر و بی‌تغییر باشد.[1]

در نظریهٔ هرمنوتیکی هرش، قصد مؤلف نقشی اساسی دارد؛ زیرا وی معنای متن و ثبات و تعین آن و امکان دستیابی به تفسیر عینی متن را با نیت و قصد مؤلف گره می‌زند. هرش فهم را ساختن و تعبیر «معنای لفظی» متن می‌داند. از نظر وی، فهم متن با «معنا نسبت به» ارتباط ندارد. در نتیجه، «تفسیر»[2] چیزی جز «تبیین»[3] «معنای لفظی» نیست.

هرش معنای الفاظ را وابسته به قصد مؤلف و هدف تفسیر را نیز جستجوی این قصد می‌داند. مفسر باید به بازآفرینی متن بپردازد تا قصد مؤلف را دریابد. از نظر وی زمینهٔ متن در فهم معنای آن نقشی ندارد، بلکه در تفسیر آن دخالت دارد.

---

۱. ریچارد ا. پالمر، پیشین، صص ۷۰ و ۷۵.

2. Interpretation
3. Explanation

درخصوص جستجوی قصد مؤلف، این امر مهم نیست که آیا مؤلف علاوه بر دلالت مطابقی لفظ بر معنا به دلالتهای التزامی آنها نیز توجه دارد یا نه. هرش میان فهم و تفسیر فرق قائل است. او فهم را در مورد مهارت فهمی و تفسیر را در مورد مهارت تشریحی به کار می‌برد.[1]

هرش فهم را از تفسیر جدا می‌کند. فهم، یعنی سراغ متن رفتن با اصطلاحات خاص خود و با در نظر گرفتن نیت و روان‌شناسی مؤلف. در مقابل، تفسیر عبارت است از تشریح فهم برای مخاطبان با روشهای لازم. علاوه بر آنکه این تفکیک با علوم اسلامی سازگاری دارد، اضافه شدن قضاوت و نقد به آن دو اصطلاح نیز می‌تواند در علوم و متون اسلامی کاربرد داشته باشد. برای مثال، آیه شریفهٔ «ید الله فوق ایدیهم»[2] با توجه به «قضاوت» بیرون از متن باید به قدرت الهی تفسیر شود. مشکل آن است که هرش راهی برای کشف نیت مؤلف به دست نمی‌دهد. علاوه بر آن، هرش معنای کلام را همان نیت مؤلف می‌داند، درحالی که گاهی بین معنای کلام و مقصود مؤلف اختلاف به وجود می‌آید. در علم اصول بین مدلول تصوری و مراد جدی، و مدلول استعمالی و مدلول تفهیمی تفکیک شده است. در فهم مراد نویسنده، لازم است بین نص و ظاهر، و مجمل و مبین، و انواع دلالتها ـ مطابقی، تضمنی و التزامی ـ تفاوت قائل شویم.[3]

مشخص است که هرمنوتیک قصدگرا از هرمنوتیک هستی‌شناسانه فاصله می‌گیرد. از نتایج اصلی هرمنوتیک گادامر، اعتقاد به تاریخ مدنی فهم است. فهم متن امری تاریخی و متأثر از موقعیت هرمنوتیکی مفسر است، و چون این موقعیت در هر زمانه تغییر می‌کند، معنایی ثابت برای متن متصور نیست، بلکه سیال و تاریخی خواهد بود.

---

۱. عبدالله نصری، پیشین، ص ۹۸-۹۹.

۲. سورهٔ فتح، آیهٔ ۱۰.

۳. مهدی هادوی تهرانی، پیشین، صص ۲۴۲-۲۴۶.

هرش منکر تاریخمندی به معنای وجود تفاوت میان فرهنگ گذشته و حال نیست. آنچه او انکار می‌کند، ادعای گادامر مبنی بر محال بودن امکان وصول به فهم یکسان و ثابت از متن است. از نظر هرش معنای متن که با آگاهی مؤلف پیوند دارد، امری ثابت و غیر تاریخی است و ممکن است مفسران در اعصار مختلف به فهم یکسان و معتبر از آن واصل شوند.[۱] این سخن با عقیدهٔ مشهور متفکران اسلامی سازگاری دارد؛ زیرا ایشان در علم اصول از اشتراک ما و گذشتگان در خطابات شارع مقدس بحث می‌کنند. به‌طورکلی هرمنوتیک قصدگرا به دلیل کوشش در زمینهٔ کشف قصد مؤلف، به مراتب از هرمنوتیک هستی‌شناسانه که نیت مؤلف را شرط فهم نمی‌داند، به تفسیر و تأویل دینی نزدیک‌تر به نظر می‌رسد.

۵. هرمنوتیک انتقادی و مطالعات اسلامی

بر اساس نظریهٔ نقدی[۲] اگر نقد را متوجه عالم خارج کنیم، نتایج زیر حاصل می‌شود: نیاز به روش جدید غیر از منطق تأیید، نفی دوشاخگی دانش و ارزش، تعهد عالم به علم، دیالکتیک علم و عمل، نسبیت در نظریهٔ نقد بیرونی، علم ایدئولوژیک، برخورد با نظام سیاسی، نفی اثبات‌گرایی و علم‌گرایی و فقدان کارایی منطق صوری. مکتب نقدی گاه از پدیدارشناسی استفاده کرد و در این راه با مشکلاتی هم مواجه شد. مکتب فرانکفورت، بالاخص هابرماس، مرز دانش و ارزش را قبول ندارد. او از سه لایه معرفت سخن می‌گوید: مهار و پیش‌بینی، تعلق ما به فهم، رهایی[۳] با روش نقدی و دیالکتیکی. اگر ارزش به فهم داده شود، روش تفسیری (هرمنوتیکی) خواهد بود؛ اگر به مهار و پیش‌بینی داده شود، روشهای تجربی ـ تحلیلی (آنالیتیک) خواهند بود؛ و اگر ارزش به رهایی داده شود، نظریهٔ نقدی یا دیالکتیکی خواهد بود. به قول هابرماس، ابزارانگاری یعنی عدم تبعیت از جهان بیرون. او می‌گوید علوم تجربی ـ تحلیلی به

---

۱. احمد واعظی، پیشین، صص ۴۵۷-۴۸۷.

2. Critical theory
3. Emancipation

تصورات حساس نیستند، به تصدیقات حساس‌اند.

هابرماس بر آن است که در هر دسته از علوم می‌بایست به علاقهٔ راهبر در آن علم توجه کرد، و نیز هیچ یک از این علایق را نباید نادیده گرفت و آن را به دیگری احاله کرد. در نظر او، رسیدن به آزادی محتاج آن است که در زندان ودایع فرهنگی و الزامات آن نمانیم و با استمداد از یک نظریهٔ کلّی مبتنی بر صلاح عملی[1] در حوزهٔ عمل، به وفاق و اجماع در عقاید و آرا برسیم و منشأ و ریشهٔ علایق و مناسبات اجتماعی آدمی را، در خود زبان جستجو کنیم.

از دیدگاه روش‌شناسانه، هابرماس ـ به‌عنوان آخرین بازماندهٔ مکتب فرانکفورت ـ به مفهوم کلاً غیر قابل اطمینان «تطابق نظریه با موضوع» اشاره می‌کند. گاه ممکن است چنین فرض کنیم که یک نظریه با موضوعی که آن را فهم و دریافت می‌کند تطابق و هم‌شکلی دارد، اما در حقیقت ما شناخت چندانی درباره تطابق و تناظر هستی‌شناختی مقولات نظری و واقعیت نداریم. از نظر هابرماس نظریات چیزی بیش از «چارچوبهای نظام‌بخش» قابل کاربرد نیستند. علوم طبیعی می‌توانند نظریاتی به کار ببرند که مولد نوعی شناخت است که به سلطه ابزاری بر طبیعت می‌انجامد. انسانها با به‌کارگیری شناخت منتج از آزمایشهای تجربی، شیوهٔ مداخله و سلطه بر طبیعت را آموخته‌اند؛ اما وقتی همین روش در حوزه اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد، نتیجه آن، مخدوش ساختن موضوع است. برداشتهای سیستمی از پژوهش در علوم اجتماعی با نادیده گرفتن این واقعیت که پژوهشگران خود جزئی از فرایند کلی هستند و با امتناع از تأمل دربارهٔ پیش‌فرضهای روش‌شناسانه، خواه‌ناخواه از فهم و دریافت جامعه عاجز می‌مانند. از نظر هابرماس مفهوم اصلی، اجماع و وفاق و وابستگی روند پژوهش علمی به توافق بین‌الاذهانی است؛ زیرا این وفاق و اجماع تنها می‌تواند مبتنی بر هنجارهای برگرفته‌شده از جهان زیست باشد، یعنی همان حوزهٔ فراعلمی که پوپر می‌کوشد از عرصهٔ علم ناب

---

1. Universal pragmatics

حذف کند.[1]

هابرماس در مباحثهٔ خود باگادامر، تفکّر او را نوعی از مذهب ایدئالیسم مبتنی بر پدیدارشناسی می‌داند و در برابر آن، قائل به علایق و منافعی می‌شود که بنیان شناخت آدمی بر آن استوار است؛ و در این کار، سهم مهمّی به علوم تحلیلی مبتنی بر تجربه اختصاص می‌دهد. او همچنین معتقد است که هرمنوتیک گادامر راه به مذهب نسبیت می‌برد و ناظر به جهت عینی و وجههٔ خارجی اشیا و امور نیست و می‌بایست با استمداد از علوم انتقادی و شأن آزادکنندگی آن بر نقایص علوم تاریخی ـ هرمنوتیکی فائق آمد و در نهایت، بر این قول می‌رود که کلیّت مطلقی که گادامر به زبان و به هرمنوتیک منسوب کرده بی‌وجه است و می‌بایست حوزهٔ اطلاق و کلیت آن محدود شود.

او در صدد آن است تا مبنایی به دست دهد تا به استناد آن بتوان از دور هرمنوتیک خارج شد و به نقّادی ودایع و مواریث فرهنگی پرداخت. به بیان دیگر، او در پی آن است تا هرمنوتیک را به رهایی و نقد ایدئولوژی مبدل سازد. کوشش او به پیدایش و بسط شعبه‌ای از هرمنوتیک مؤدّی شده است که معمولاً با اصطلاح «هرمنوتیک انتقادی» از آن تعبیر می‌کنند. اصحاب هرمنوتیک انتقادی معتقدند ما به شکل عینی با حقایق نیم‌بند، فریب، تبلیغات، دستکاری، ستمکاری فکری، سانسور و غیره روبه‌رو هستیم و اینها خود می‌تواند باب مناقشه و حتّی تخطئهٔ آن حقایق مطلق را باز کنند. اصحاب این شعبه معتقدند که بشر امروز در حیات اجتماعی خود آن‌چنان تحت ستم و واقعیات دروغین قرار دارد که اصلاً آزادی خود را از دست داده است و آنچه از آن با عنوان «وجدان» یا «آگاهی» تعبیر می‌کند، در حقیقت وجدان و آگاهی کاذب است. یقین او نیز یقین کاذب است و تفهم او از دیگران و ارتباط او با آنها از پای‌بست ویران است. در نظر او وقتی انتقاد به میان آید می‌توان بر هرمنوتیک غلبه کرد و از دور مربوط

---

۱. رابرت هولاب، یورگن هابرماس: نقد در حوزهٔ عمومی، حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۵، صص ۵۷ و ۶۳.

به آن رهایی یافت.

ناگفتهٔ گادامر این است که در زبان لوگوس است که ما را به سمع قبول و گوش رغبت فرامی‌خواند؛ اما هابرماس تأثیر زبان را بر جان خود رد می‌کند و آن را فریب زبان و فریب ایدئولوژی مسیطر می‌داند و به عقل و رأی خود می‌گرود. او از حقیقت زبان دور می‌شود و به زبانی که حقیقتاً ابزار سلطه و فریب است، زبان مهندسی اجتماعی، روی می‌آورد و می‌گوید ما بنا بر قابلیّتی که در تبادل افکار و آراء[1] داریم زبان را پدید می‌آوریم و خود ما نیز می‌توانیم تغییرش دهیم.[2]

هابرماس در حوزه‌های مختلفی به تأمل پرداخته است. جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، انسان معاصر و نقد مدرنیسم، محورهای اصلی تأملات او هستند. هابرماس در چند جا با گادامر اشتراک نظر دارد و این هم‌رأی بودن از نخستین مواجههٔ خلّاق و مولّد هابرماس با هرمنوتیک در کتاب دربارهٔ **منطق علوم اجتماعی**[3] آشکار است. هابرماس در این کتاب از نگرش عصر روشنفکری به رابطه روش و حقیقت انتقاد می‌کند و سلطهٔ روش بر حقیقت را نمی‌پذیرد و بینش «اثبات‌گرایانه» در علوم اجتماعی و سرایت دادن روش تجربی به حیطهٔ علوم اجتماعی را نقد می‌کند. این امر دقیقاً در کتاب حقیقت و روش گادامر نیز دنبال می‌شود.[4]

یک نقد به هابرماس این است که معنی ابزارگرایی عدم تطابق با خارج نیست، چون ممکن است استلزام با خارج داشته باشد. سخن دوم این است که اصل این داوری که علم ابزارگر است تا اندازه‌ای گزاف است. همه فیلسوفان علم این‌چنین رأیی ندارند. نقد سوم اینکه فرانکفورتی‌ها می‌گویند روش ما دیالکتیک ـ هرمنوتیک است، ولی

1. Communicative competence

۲. محمدرضا ریخته‌گران، پیشین، صص ۲۲۰- ۲۳۶.

3. On the Logic of Social Sciences

۴. احمد واعظی، پیشین، صص ۲۳۳ و ۲۴۰.

توضیح چندانی نمی‌دهد.[1]

شاید هابرماس بتواند برای مطالعات اسلامی دو گونه دستاورد داشته باشد: در بعد روش‌شناختی می‌تواند به ما در نقد اثبات‌گرایی و یگانگی روشهای علوم طبیعی و انسانی کمک کند؛ و در ابعاد جامعه شناختی با کلیدواژگانی همچون جهان زیست، گفتگو و رهایی بتواند مفید واقع شود.

۶. هرمنوتیک ریکور و مطالعات اسلامی

اندیشهٔ فلسفی ریکور متأثر از چند نحله است: فلسفهٔ تأملی که از ایدآلیسم فیخته تأثیر پذیرفته است، پدیدارشناسی، هرمنوتیک وجودشناسانه و فلسفهٔ تحلیلی و سیاسی انگلوساکسون. البته برخی اندیشمندان همانند ژان گروندین هرمنوتیک ریکور را ادامهٔ هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر دانسته‌اند.[2] مهم‌ترین کتابهای او عبارت‌اند از: فلسفهٔ اراده، تاریخ و حقیقت، زمان گزارش، زندگی در دنیای متن و خویشتن چون دیگری. وی مخالف رئالیسم سیاسی و جدا کردن اخلاق از سیاست است. به نظر او از ژرف‌ترین تعقّلهای سیاسی، عمیق‌ترین شرّهای سیاسی سرچشمه می‌گیرد؛ ولی شرّ سیاسی الزاماً به مفهوم سیاست نیست، بلکه حاصل قدرت سیاسی است. شرّ سیاسی کار دولت است که با قدرت، سرنوشت اجتماع را در تاریخ تغییر می‌دهد. هستی‌شناسی کثرت‌گرای ریکور، میان فلسفهٔ کنش و هرمنوتیک تاریخ پل می‌زند. فلسفهٔ سیاست، ما را به اندیشهٔ تاریخ و زمان تاریخی سوق می‌دهد و از تاریخ به مسئلهٔ فهمیدن تاریخ و شیوهٔ روایت تاریخی می‌رسیم. فهمیدن خود، ما را به هرمنوتیک سوژه می‌رساند که دارای نقشی ارتباطی میان نظریهٔ کنش و نظریهٔ اخلاق است. با بحث پیرامون هویت روایی از قلمرو فلسفهٔ عملی وارد حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق می‌شویم. اخلاق، یعنی محترم

۱. عبدالکریم سروش، درسهایی در فلسفهٔ علم الاجتماع، (روش تفسیر در علوم اجتماعی)، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴، صص ۱۴۷- ۲۹۱.

2. Jean Grondin, **Introduction to Philosophical Hermeneutics**, London, Yale University Press, 1994, p 2.

شمردن دیگری و فضیلت، یعنی کرامت نفس. ریکور به مذهب پروتستان معتقد است. به اعتقاد او شاید سرمایه‌داری بهترین راه تولید ثروت باشد، اما بهترین طریق ایجاد نابرابری نیز هست. او می‌گوید من با پست‌مدرنها موافق نیستم.[1]

ویژگیهای ریکور در چند مسئله است:

۱. نوع‌آوری در حکمت عملی: در ارسطو حکمت عملی اولاً فردی بود، ثانیاً به اخلاق و سیاست محدود می‌شد، و ثالثاً روایی نبود. ویژگی اول در اندیشهٔ ریکور و مکینتایر شکل جمعی پیدا کرد. به عبارت دیگر، این فرد نیست که به شناخت سیاسی می‌رسد. ویژگی دوم هم به همهٔ حوزه‌ها تعمیم داده شد و سپس به وسیلهٔ زبان و سنت، شکل روایی پیدا کرد.

۲. هرمنوتیک ابتدا روش بود. برای شلایر ماخر روش فهم متن و برای دیلتای روش در علوم انسانی. برای اسکینر هم روش فهم اندیشه است. همگی آنها مؤلف‌محور بودند و می‌خواستند به نیت مؤلف پی ببرند. بتی هم مؤلف محور بود. هرمنوتیک هایدگر و گادامر هستی‌شناسانه است و خود انسان به‌عنوان موجودی هرمنوتیکی مورد نظر قرار گرفت. به همین دلیل است که علوم اجتماعی را «هرمنوتیک مضاعف» می‌خواند؛ چون انسان می‌فهمد و علوم اجتماعی سپس او را فهم می‌کند. کار ریکور آن بود که بین هر دو نحله در هرمنوتیک جمع کرد.

۳. جمع بین تبیین و تفهم: در قرن نوزدهم تبیین حاکم بود. وبر تفهم را اضافه کرد. هایدگر و گادامر به تفهم اولویت دادند. ریکور معتقد است: بین هر دو می‌توان جمع کرد.

پل ریکور از نظریهٔ دیلتای مبنی بر اینکه کلام مکتوب از حیث تفسیری نسبت به صور دیگر کلام تقدم رتبی دارد، تقریر دیگری به دست داده است. در نظر او کلام مکتوب که متون مختلف را تشکیل می‌دهد، چیزی است که تأویل می‌شود؛ زیرا به

---

۱. رامین جهانبگلو، «اندیشهٔ امروز جهان در نشستی با پل ریکور»، مجلهٔ کیان، شمارهٔ ۱۸.

روی تعداد نامحدودی از قرائتها گشوده است؛ قرائتهایی که هر یک می‌توانند نوشتار را به گفتار زنده تبدیل کنند. خواندن، کنشی انسانی است با اهمیتی فراوان، و دارای قاعده‌هایی است یکسر متفاوت از شنیدن یک مکالمه. در یک کلام، خواندنِ یک متن کاری است متفاوت از گوش سپردن به سخن گفتن؛ و درست به همین دلیل که متن صامت است و پاسخ نمی‌دهد و باید بدان زندگی بخشید. مختصر اینکه، اسلوبی در باززنده‌کردن گفتار در متن نهفته و انباشت شده است. بدین‌ترتیب، ریکور نمونه‌ای از تفسیر متن را که می‌تواند مبنای هرمنوتیک عام در علوم انسانی و اجتماعی واقع شود، مطرح می‌کند؛ اما در مآل آنچه او از تفسیر مراد می‌کند با مفهوم دیلتایی تبیین یکی نیست.[۱] بدیهی است که زنده کردن متن نزد ریکور با استنطاق از متون مقدس که در اسلام وجود دارد، متفاوت است. اگر امام علی (ع) می‌فرماید: «ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق»[۲] (از قرآن طلب نطق کنید، چراکه خود سخن نمی‌گوید)، به قسمت بعد از آن نیز باید توجه کرد که می‌فرماید: «و لکن اخبرکم عنه» (ولی من از آن خبر می‌دهم). به دیگر بیان، استنطاق از متن وجود دارد، ولی همچون علی (ع) را می‌طلبد که مقصود خداوند را بیان کند. پس همهٔ چیزها به متن و مفسر ـ آن گونه که در هرمنوتیک هستی‌شناسانه بحث می‌شود ـ واگذار نشده است.

به اعتقاد ریکور، هرمنوتیکِ عبارت است از نظریهٔ عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون. او می‌گوید اصل هادی من، فعلیت گفتار نسبت به متن است. هرمنوتیک خاص به متون مقدس اختصاص دارد و ما باید سعی کنیم کاربردهای ویژه را پشت سر بگذریم و به هرمنوتیک عام برسیم. نزدیک‌ترین افق فلسفی به هرمنوتیک، فلسفهٔ کانتی است؛ زیرا روح کلی فلسفهٔ انتقالی، واژگون کردن رابطهٔ نظریهٔ معرفت و نظریهٔ وجود است. فقط در حال و هوای کانتی است که با تقدم معرفت بر وجود، امکان مرتبط

---

۱. محمدرضا ریخته‌گران، پیشین، ص ۸۴

۲. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۵۸.

کردن قواعد تفسیر و چندگونگی آن وجود دارد.[1]

گادامر بحث از کاربرد را به‌عنوان مقدمه‌ای برای بازسازی نمودن برخی از مباحث ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس مطرح می‌نماید. ازآن‌جاکه مسئلهٔ هرمنوتیک از نظر گادامر این است که سنت هر بار به گونه‌ای متفاوت فهمیده شود، بنابراین، منطقاً لازم می‌آید که بحث نسبت میان امر کلی (جهان‌شمول) و امر جزئی (انضمامی) مطرح شود. بنابراین، فهم، عملی جزئی و انضمامی است مشتمل بر کاربرد یک امر کلی و جهان‌شمول در شرایطی خاص و انضمامی. از این نظر است که گادامر به بازپرداخت اخلاق ارسطویی در هرمنوتیک می‌پردازد. ریکور مفهوم کاربرد را از حوزهٔ تفسیر متون ـ و به‌ویژه بر اساس بازپرداخت گادامر از آن ـ اخذ می‌کند و به حوزهٔ اخلاق، حقوق و سیاست تعمیم می‌دهد. ریکور به دنبال تلاش گادامر می‌کوشد تا با تعمیم بخشیدن مفهوم کاربرد،آن را به تمام حیطه‌های بشری تسرّی دهد و معضل صوری و انتزاعی بودن هنجارها را با آن حل نماید. در تاریخ هرمنوتیک، این بحث هنگامی به مسئلهٔ مرکزی هرمنوتیک بدل می‌شود که ما در قرن نوزدهم به قول ریکور شاهد انقلابی کپرنیکی هستیم.[2] در گذشته قاعده‌ای جهان‌شمول برای تفسیر وجود نداشت و هر متنی بر اساس قاعده‌ای خاص فهمیده می‌شد؛ اما با شلایر ماخر و دیلتای هرمنوتیک مدعی ارائهٔ قواعدی شد که برای تمام امور بشری قابل تعمیم است. پس از این انقلاب کپرنیکی، معضل اصلی هرمنوتیک تطبیق این قواعد کلی و جهان‌شمول بر متون خاص بود که گادامر از راه بازسازی حکمت عملی ارسطو و گسترش بخشیدن آن، راه حلی برای معضل فوق ارائه داد.

در بحث از حکمت عملی، ریکور دوباره به نقد راولز و هابرماس بازمی‌گردد و با دقت بیشتری نشان می‌دهد که عدم توجه آنها به مسئله کاربرد موجب پدید آمدن چه

---

۱. پل ریکور، پیشین.

2 . Paul Ricoeur, Du text a' L'action, Paris, Seuil, 1986, p. 31

مشکلاتی در نظریهٔ آنها می‌شود. ریکور با اشاره به نقدهای مایکل والزر[1] بر نظریهٔ عدالت جان راولز نتیجه می‌گیرد که راولز فرایندی جهان‌شمول برای عدالت در نظر گرفته است که نسبت به تفاوتهای فرهنگی و تاریخی بی‌اعتناست و به‌خاطر صوری و شکلی بودن عملاً میان‌تهی باقی می‌ماند. وی همچون والزر به «حوزه‌های عدالت» اعتقاد دارد و معتقد است باید جهان‌شمول گرایی نظریهٔ عدالت جان راولز را با ارج‌شناسی نسبت به شرایط تاریخی متفاوت تکمیل نمود.[2] ریکور انتقادات مشابهی هم به اخلاق مباحثهٔ هابرماس وارد می‌کند. هابرماس جایگاه بحث و گفتگو را در روابط بشری بیش از حد برجسته می‌داند و نسبت به پیچیدگیهای این روابط بی‌اعتناست. از نظر ریکور کاملاً امکان‌پذیر است که گفتگوهایی که به ظاهر خالی از اجبار است، به نتیجه‌ای کاملاً غیر عقلانی منجر شود.

ریکور در اینجا تحت تأثیر گادامر مدلی را برای گفتگو پیشنهاد می‌کند که از بحث ترجمه (از یک زبان به زبان دیگر) اخذ شده است که البته در این مقالهٔ مختصر نمی‌توان بدان پرداخت.[3] حکمت عملی مورد نظر ریکور مستلزم توجه و به کاربستن فرایند تفسیری دوگانه‌ای است؛ نخست تفسیر روایی واقعهٔ خاص (امر جزئی) و دوم تفسیر قاعدهٔ کلی. در جریان این تفسیر دوگانه است که تطبیق قاعدهٔ کلی بر مورد جزئی ممکن می‌گردد؛ بنابراین، نباید میان جهان‌شمول گرایی و زمینه‌گرایی، تقابل قائل شویم و انتخاب یکی را موجب طرد دیگری بدانیم، بلکه امر جزئی و امر کلی به‌واسطهٔ تأویل، با یکدیگر متحد می‌شوند و به دقایق یک فرایند دیالکتیکی بدل می‌گردند.

در باب تلقی ریکور از حکمت عملی، باید به نکته‌ای مهم توجه داشت و آن، تأکید وی بر خصلت جمعی و عمومی آن است. ریکور تاکید دارد که حکمت

1 . Michael Walzer, Sphere of Justice, A Defense of Pluralism and Equality, New York, Basic Book, 1983

2 . Paul Ricoeur, Lectures 1. pp. 26q- 270

۳. برای بحث گادامر ر.ک به: H.G Gadamer, Verite' et Me'thode, p.230

عملی به‌هیچ‌وجه شخصی و فردی نیست، بلکه جمعی و عمومی است. در اینجا او به حوزه عمومی نظر دارد که محل مواجهۀ «خود» و دیگری است. در چنین شرایطی همان‌گونه که راولز هم اشاره می‌کند انصاف بر عدالت انتزاعی مقدم است؛. اما این تأکید بر انصاف از نظر ریکور نباید به صوری شدن اخلاق بینجامد. ازسوی دیگر باید با تأویل مداوم سنتها و قوانین در حوزۀ عمومی به انطباق قواعد کلی بر شرایط جزئی پرداخت.

بنابراین، ریکور با بحث از سطوح اخلاق، حکمت عملی را به‌عنوان بالاترین سطح اخلاق معرفی می‌نماید و بحث نزاع میان جهان‌شمول‌گرایی و زمینه‌گرایی را در چارچوب آن مطرح و حل می‌کند. ریکور این سه سطح را از یکدیگر جدا نمی‌کند و آنها را در عرض یکدیگر قرار نمی‌دهد، بلکه آنها را سطوحی از یک مفهوم فرض می‌نماید.

سطوح اخلاق در نظر ریکور به‌خوبی نشان می‌دهند که ریکور اخلاق و سیاست را از یکدیگر جدا نمی‌کند؛ و حکمت عملی را به‌عنوان حلقۀ واسط میان اخلاق و سیاست پیشنهاد می‌نماید. در بطن هر کنش اخلاقی و سیاسی تعارض میان امر کلی و جزئی مشاهده می‌شود؛ و از این حیث کنش اخلاقی و کنش سیاسی با یکدیگر پیوند کامل دارند.

در مجموع می‌توان گفت ریکور در زمرۀ کسانی است که نظام تفسیری را با متن مرتبط می‌داند؛ منتها توسع عجیبی به معنای متن داده و هرمنوتیک را به روانکاوی و روان‌شناسی پیوند زده و آن را فن تشریح و توضیح نمادها، به‌خصوص نمادهایی که معنای صریح ندارند، مربوط دانسته است. در باب فلسفۀ سیاسی، پل ریکور نیز مفاهیمی همچون امر عادلانه را به روش هرمنوتیکی بررسی کرده است. وی در نقد عدالت راولز آن را بر وظیفه‌گرایی کانتی مبتنی دانسته است، و همانند جامعه‌گرایان معتقد است مقولۀ عدالت می‌بایست بر اساس غایت‌گرایی بنیان نهاده شود.

نظریه تفسیری ریکور نیز بر پیش‌فرضهایی استوار است که از دیدگاه واعظی برخی از آنها قابل مناقشه و نقد هستند:

الف) ریکور تحت تأثیر هرمنوتیک فلسفی به استقلال معنایی متن اعتقاد دارد. به نظر می‌رسد ریکور در پذیرش استقلال معنایی متن از مؤلف و «زمینهٔ» آن مسئلهٔ مهم، اهداف تفسیر را نادیده گرفته است. اهداف مراجعه به متن می‌تواند متکثر و متنوع باشد. در برخی از آنها توجه به قصد و نیت مؤلف تنها مرجع تأمین‌کنندهٔ هدف تفسیر است؛ همچنان‌که اگر متن از «زمینهٔ» آن جدا انگاشته شود، هدفی که مدّ نظر است تأمین نمی‌شود.

ب) پیش‌فرض مهم دیگری که از ارکان و پایه‌های نظریه تفسیری ریکور محسوب می‌شود، تفکیکی است که به پیروی فرگه بین «معنا» و «مفاد» برقرار می‌کند. قرائت ریکور از فرگه و تفکیک او بین این دو اصطلاح، مغایر با مراد فرگه از این دو واژه است.

ج) نقد دیگر بر ریکور آن است که وی نمی‌تواند تصویری منطقی از نحوهٔ شکل‌گیری «معنا» ارائه دهد.[1]

ریکور هرگز به‌طور رضایت‌بخش چگونگی وصول موفقیت‌آمیز مفسر را به محکی و مفاد گفتمان ترسیم نمی‌کند و نشان نمی‌دهد که در چه شرایطی این بخش از فرایند تفسیر ناقص یا موفقیت‌آمیز است. مشکل جدی نظریه تفسیری ریکور آن است که ارتباط حکایی میان الفاظ و نشانه‌ها با مفاد و دنیایی که از آن حکایت می‌کنند، حلقهٔ پیوند و اتصال ندارد. وی فهم متن را محصول کنار هم قرار دادن طولی تک‌تک جملات متن نمی‌داند؛ چون از نظر وی تفسیر متن فرایندی کل‌گرایانه است. متن یک کل و مرکبی از اجزاست و در تفسیر و فهم آن باید کل‌نگری کرد و از طرف دیگر، متن دارای ترکیب واحد و مشخص نیست که بتوان از آن با عنوان «ترکیب نهایی متن»

---

۱. احمد واعظی، پیشین، صص ۴۱۲–۴۱۹.

یاد کرد، بلکه این امکان وجود دارد که یک متن در قالب و ترکیبها و صور مختلفی یک کل و مرکب تلقی شود. مفسر بر اساس انتخاب و حدس خویش می‌تواند هر متن را در کلیت خویش به انحای گوناگون تصور کند؛ یعنی انتخاب اینکه کدام عناصر و اجزا اصلی و کدام فرعی‌اند، به حدس و نگرش مفسر بستگی دارد.[۱] این تلقی ریکور به «نسبی گرایی» تفسیری می‌انجامد و وی را از این نظر در کنار هایدگر و گادامر می‌نشاند. نسبی گرایی در همهٔ حوزه‌ها از تکثرگرایی[۲] دفاع می کند.[۳]

بنابراین، اگر نقطهٔ مثبت هرمنوتیک ریکور در ارتباط با بحث حاضر را تأکید بر جمعی بودن حکمت عملی، هویت روایی، جمع کردن بین نحله‌های مختلف فلسفی و توجه به سطوح اخلاق و حوزهٔ عمومی بدانیم، در مسئلهٔ در نظر نگرفتن نیت و استقلال معنایی متن به هرمنوتیک هستی‌شناسانه نزدیک، و از هرمنوتیک عینی گرایانه دور می‌شود.

۷. هرمنوتیک اسکینر و مطالعات اسلامی

قبل از هر چیز لازم است تذکر دهیم که هرمنوتیک اسکینر به شکل مشخص به چگونگی فهم اندیشه مربوط می‌شود، تا به چگونگی اندیشیدن. کوئینتن اسکینر از روش هرمنوتیک برای فهم اندیشهٔ سیاسی استفاده می کند، و درعین‌حال این روش را به زمینه گرایی پیوند می‌زند. خود اسکینر این روش را درخصوص اندیشهٔ سیاسی ماکیاولی[۴] و هابز[۵] و ارتباط آن با زمینه‌های اجتماعی و سیاسی ایشان تطبیق نموده است. او در کتاب معنا و زمینه پنج مرحله برای فهم اندیشهٔ سیاسی بیان می کند.

---

۱. احمد واعظی به نقل از:

Paul Ricoeur, **Hermeneutics and the Human Sciences**, PP 211-212

2. pluralism

۳. احمد واعظی، پیشین، صص ۴۲۰-۴۳۱.

۴. کوئینتن اسکینر، ماکیاولی، عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۲.

5. Quentin Skinner, Visions of Politics, Vol.3, Hobbes and Civil Science, Cambridge University Press, 2002.

جیمز تولی روش‌شناسی اسکینر را در مقالهٔ «قلم، شمشیری پرتوان است»[1] چنین توضیح می‌دهد:

الف) نویسنده در نوشتن متن نسبت به دیگر متون در دسترس که زمینهٔ ایدئولوژیک را تشکیل می‌دهند، چه کاری را انجام می‌دهد یا انجام می‌داده است؟

ب) نویسنده در نوشتن یک متن نسبت به کنش سیاسی در دسترس و مورد بحث که زمینهٔ عملی را تشکیل می‌دهد، چه کاری انجام می‌دهد یا می‌داده است؟

ج) ایدئولوژیها چگونه می‌باید شناسایی شوند و تکون، نقد و تحول آنها چگونه می‌بایست بررسی و تبیین شود؟

د) ارتباط ایدئولوژی سیاسی و کنش سیاسی که اشاعهٔ ایدئولوژیهای خاصی را به‌خوبی توضیح می‌دهد، چیست؟ و این امر چه تأثیری در رفتار سیاسی دارد؟

هـ) کدام اندیشه‌ها و کنشهای سیاسی در ترویج و مرسوم ساختن تحول ایدئولوژیک نقش دارند؟

بهترین نمونهٔ کاربرد این روش، تطبیقی است که خود اسکینر بر دو مورد ماکیاولی و هابز انجام داده است. در مثال ماکیاولی، یکی از هنجارهای ادبیات «اندرزنامه‌ها» همواره اندرز به شاه برای عمل فضیلت‌مندانه بوده است. با قرائت اندرز ماکیاولی در پرتو این هنجار، ما می‌توانیم بفهمیم آنچه او در طرح آن اندرز می‌خواهد بگوید، به چالش کشیدن و ردّ یک امر معمول اخلاقی پذیرفته‌شده است. بنابراین، در کل این تکنیک، مورخ و دانشمند اجتماعی را قادر می‌سازد تا بفهمد که چه میزان نویسندگان هنجارها و مفروضات رایج بحث سیاسی را پذیرفته و تأیید می‌کنند، یا زیر سوال برده و رد می‌کنند یا شاید حتی به‌صورت بحث‌انگیزی آنها را نادیده می‌گیرند. اسکینر این

---

۱. برای دیدن این مقاله (نوشتهٔ جیمز تولی) با ترجمهٔ غلامرضا بهروزلک به مجلهٔ علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۸، اسفند ۱۳۸۳، رجوع کنید. همچنین ر.ک به:

James Tully, "The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics", in **Meaning and Context**. New Jersey, Princeton University Press, 1988, pp 7-25.

کار را تصرف[1] در هنجارهای ایدئولوژی در دسترس می‌داند.

زمینهٔ عملی بحث ماکیاولی، فروپاشی جمهوری فلورانس در ۱۵۱۲، اختلاف بین دولت‌شهرهای شمالی ایتالیا، حضور هجم نسبتاً عظیمی از نیروهای فرانسوی و اسپانیایی، و مع‌هذا به‌طوراتفاقی، وجود شهریار مدیچی قدرتمند در فلورانس و همچنین پاپ قدرتمند مدیچی در رم است. اسکینر با تمسک به نظریهٔ گرامشی اظهار می‌دارد اساساً هر جامعه‌ای از طریق تصرف در این مجموعه اصطلاحات است که به ایجاد یا تغییر هویت اخلاقی خود توفیق می‌یابد. کاربرد این اصطلاحات به شیوهٔ هنجارمند به مشروعیت‌بخشی به اعمال مرسوم کمک می‌کند. به‌هرحال تصرف در هنجارهای ایدئولوژی حاکم، مستلزم تغییر در هنجارهای حاکم بر معنا، دلالت یا ظرفیت کنش کلامی برخی از این اصطلاحات تجویزی است. موفقیت لوتریسم نه تنها بر [حمایت] پادشاهان و دهقانان آلمان به‌عنوان مبنای قدرت، بلکه بر رواج آن در مبارزات مشابه در سراسر قرن شانزدهم اروپا نیز مبتنی بود، و در نتیجه به قوام یافتن ائتلافهای ایدئولوژیک و سیاسی کمک نمود که شکل‌دهندهٔ همان اصلاح دینی پروتستانتیسم است. تبیین تحول و تداوم در اندیشه و عمل سیاسی اروپایی تا حدودی برآیند بُرد استدلال است، اما عمدتاً تابعی از برخورد نیروهای سیاسی ـ نیروی نظامی ـ است.

ازآن‌جاکه این نوع هرمنوتیک به چگونگی فهم اندیشه مربوط می‌شود، به راحتی می‌تواند در فهم اندیشهٔ سیاسی اندیشمندان اسلامی به کار گرفته شود. کمتر کسی در فهم اندیشهٔ سیاسی متفکران اسلامی به چگونگی تصرف در هنجارهای ایدئولوژیک، مقایسهٔ متن با دیگر متون ایدئولوژیک، ارتباط زمینهٔ ایدئولوژیک و زمینهٔ عملی و چگونگی تحول ایدئولوژیها توجه نموده است. در اینکه روش هرمنوتیکی وی درخصوص اسلام دو (تفاسیری که از اندیشمندان نسبت به متون مقدس وجود دارد) کاربرد دارد، شکی به نظر نمی‌رسد. شاید بتوان گفت درخصوص اسلام یک نیز این

1. Manipulation

روش کارایی دارد؛ زیرا به‌هرحال متون دینی نیز در شرایطی و زمینه‌ای خاص ارائه شده‌اند، و مانند دیگر متون دارای رقبایی بوده‌اند و به تصرف در هنجارهای ایدئولوژیک اقدام کرده‌اند.

۸. هرمنوتیک و مسئلهٔ نسبیت

شاید مهم‌ترین دغدغهٔ سلبی برخی دینداران نسبت به هرمنوتیک، نسبیت آن باشد. جعفر سبحانی با دیدی کلی و سطحی، هرمنوتیک را در سه عنوان ترویج شکاکیت و نسبیت، انتحار این نظریه به دست خویش، و این پیش‌فرض که هر متنی یک معنا بیشتر ندارد نقد می‌کند؛ هرچند به‌درستی یادآور می‌شود که اختلاف احکام بر اساس شرایط زمان و مکان، ارتباطی به تعدد قرائت از دین ندارد؛ زیرا زمان و مکان مصداق موضوع را دگرگون می‌کنند، طبعاً حکم نیز دگرگون خواهد شد.[۱] دراین‌باره باید متذکر شد که اولاً برخی نحله‌های هرمنوتیکی ـ عینی‌گرایان ـ کمتر نسبی‌گرا هستند و بنابراین، با متون دینی ـ به دلیل مؤلف‌محور بودنشان ـ سازگاری بیشتر دارند. برای مثال اشاره شد که هرمنوتیک دیلتای نسبی‌گرایانه نیست و اصالت را به مفسر نمی‌دهد. البته تذکر دادیم که هرمنوتیک بتی و هرش نظریه‌اعتبار هستند، نه نظریه‌فهم. نکتهٔ دوم این است که هرچند گادامر نسبی‌گراست و اصالت را از مؤلف و نیت او می‌گیرد، اما او به تصریح خودش نسبی‌گرای مطلق نیست[۲] و از این لحاظ از هرمنوتیک پست‌مدرن متمایز می‌شود. به عقیده وی، متن معنایی در دل خود دارد، اما ما در دیالوگ با آن و در دوری هرمنوتیکی هربار لایه‌ای جدید از آن معنا را فهم می‌کنیم. از دیدگاه گادامر، فهم متوقف بر گفتگو، و گفتگو متوقف بر زبان است. زبان سیر رشد دارد و با تغییر فرهنگها عوض می‌شود. جامعه‌ها، جامعه‌های زبانی هستند. جهان فی‌نفسه وجود خارجی ندارد.[۳] متن از مؤلف استقلال دارد، اما فهم به شکل مطلق نسبی نیست.[۱]

---

۱. جعفر سبحانی، هرمنوتیک، قم: انتشارات توحید، ۱۳۸۱، صص ۷۳-۷۸.

2. Gadamer, Ibid, p 398.
3. Ibid, pp 381-405.

هابرماس در پی آزادی از ودایع فرهنگی و سنت دینی است. به نظر او فریبی در اینها نهفته است که می‌باید آشکار و تأثیر و نفوذشان موقوف شود؛ طرحی نو درانداخته شود و عالم و آدمی جدیدی ظهور کند که به‌کلی از معارف و سنت دینی و از مرجعیت هرکس و هرچیز، به‌جز عقل جزوی بشری، آزاد باشد. گادامر با طرح مسئلهٔ اختلاف تفسیرها از آن سنخ مذهب نسبیت که در تقابل با مذهب اصالت عین است گذر می‌کند و به نسبیّتی روی می‌آورد که بنای آن بر پایهٔ وضع خاص علوم و معارف هر عصر و سیر و بسط دیالکتیکی مواریث فرهنگی و نیز بر مرتبهٔ روحی شخص استوار است و مؤسّس بر آگاه موثر به تأثیر تاریخ و ایستادن مفسر در جریان این تاریخ تأثیرات است.[۲] به نظر گادامر، در جهان بودگی ما موجب تفسیر و تفهم می‌شود، ما جز از طریق زبان و سنت نمی‌توانیم بیندیشیم، متن دائماً از خود تفسیرهای جدید به دست می‌دهد و در عین اینکه تعدد معنا وجود دارد و همهٔ تفاسیر معتبرند، ولی نسبی‌گرایی مطلق وجود ندارد.از دیدگاه هایدگر هدف دستیابی به نیت مؤلف نیست، تفسیر خاصیت دیالوگی دارد، فهم مسبوق به پرسشهای ماست، و فهم در افق معنایی صورت می‌پذیرد. فهم به‌لحاظ تاریخی مشروط و مقید به زبان و سنت است. فهم عینی محض به دلیل فاصلهٔ تاریخی ممکن نیست، و نهایتاً بهترفهمی مطرح نیست.

به‌طورکلی، آموزه‌ها و دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی در موارد زیر، زمینه‌های اصلی چالش با شیوهٔ تفسیری رایج در میان پژوهشگران مسلمان را فراهم می‌آورد:

۱. فهم متن، محصول ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است. بنابراین، دخالت ذهنیت مفسر در فهم، نه امری مذموم، بلکه شرط وجودی حصول فهم است و واقعیتی اجتناب‌ناپذیر است که باید آن را پذیرفت.

۲. درک عینی متن، به معنای امکان دستیابی به فهم مطابق با واقع، امکان پذیر

---

1. Ibid, p 398.

۲. محمدرضا ریخته‌گران، پیشین، صص ۲۲۹و۲۳۶.

نیست؛ زیرا عنصر سوبژکتیو (یعنی ذهنیت و پیش‌داوری مفسر) شرط حصول فهم است و در هر دریافتی، لاجرم پیش‌دانسته‌های مفسر دخالت می‌کند.

۳. فهم متن عملی بی‌پایان است و امکان قرائتهای مختلف از متن، بدون هیچ محدودیتی، وجود دارد؛ زیرا فهم متن، امتزاج افق معنایی مفسر با متن است و به‌واسطهٔ تغییر مفسر و افق معنایی او، قابلیت نامحدودی از امکان ترکیب فراهم می‌آید. پس احتمال ترکیبهای بی‌پایان و در نتیجه امکان قرائتها و تفسیرهای مختلف و بی‌انتها از متن وجود دارد.

۴. هیچ‌گونه فهم ثابت و غیر سیالی وجود ندارد و درک نهایی و غیر قابل تغییری از متن نداریم.

۵. هدف از تفسیر متن، درک مراد مؤلف نیست. ما با متن مواجه هستیم نه با پدیدآورندهٔ آن.

۶. معیاری برای سنجش تفسیر معتبر از نامعتبر وجود ندارد؛ زیرا در اصل چیزی به نام تفسیر معتبر نداریم. دیدگاهی که از چنین چیزی سخن به میان می‌آورد، هدف از آن را درک مواد مؤلف می‌داند؛ حال آنکه هرمنوتیک فلسفی «مفسرمحور» است و هرگز به دنبال درک مقصود مؤلف نیست و به علت اینکه مفسران متن، متنوع و دارای افق معنایی متفاوت خواهند بود، فهمهای کاملاً گونه‌گونی از متن شکل می‌گیرد که هیچ کدام را نمی‌توان برتر یا نهایی و یا معتبر نامید.

۷. هرمنوتیک فلسفی، سازگاری تمام‌عیاری با نسبیت‌گرایی تفسیری دارد و میدان وسیعی برای تفسیر افراطی متن می‌گشاید.[1]

کسانی که از قرائت‌پذیری دین سخن می‌گویند با الهام از هرمنوتیک تاریخ‌گرا از اصول و مبانی زیر پیروی می‌کنند:

- امکان قرائتهای متعدد از دین.

---

۱. احمد واعظی، پیشین، صص ۵۹-۶۰.

ـ دخالت ذهنیت مفسر در تفسیر متن و مشروعیت بخشیدن به آن یا اصالت دادن به خوانش خواننده.

ـ نقش شرایط تاریخی و فرهنگی در قرائت متون یا تاریخمند بودن فهم آدمی.

ـ تأثیرپذیری مفسر از پیش‌داوریها، دانسته‌ها و انتظارات خود.

ـ صامت بودن متن.

ـ عدم دستیابی به فهم مطابق با واقع و دفاع از نسبی‌گرایی در فهم.

ـ عدم داوری در باب فهم یا قرائتهای مختلف؛ به بیان دیگر، بی‌توجهی به مسئلهٔ صدق و اعتبار.

ـ عصری بودن دین با اعتقاد به تأثیر علوم و معارف بشری در قرائت دین.

در مقابل نظریهٔ قرائت‌پذیری دین، مخالفان آن از اصول و مبانی زیر پیروی می‌کنند:

ـ در قرائت متن باید مؤلف‌محور بود، نه مفسر محور.

ـ مخالفت با صامت انگاشتن متن و پذیرش ناطق بودن آن.

ـ هرچند فهم انسان از پیش‌داوریها و دانسته‌ها و انتظارات مفسر تأثیر می‌پذیرد، اما می‌توان به تصحیح آنها پرداخت.

ـ در فهم دین می‌توان به حقیقت دست یافت و باید از نسبی‌گرایی در متون دین پرهیز کرد.

ـ برای فهم دین از ملاکهایی برخورداریم که هم امکان فهم درست را میسر می‌سازد و هم به‌وسیلهٔ آن می‌توان به داوری در باب فهمهای مختلف پرداخت. به بیان دیگر، فهم دین دارای منطق خاص است.

ـ مخالفت با عصری بودن فهم دین.[1]

با توجه به مطالبی که از طرفداران نظریهٔ قرائت‌پذیری دین و دیدگاههای

---

۱. عبدالله نصری، پیشین، صص ۳۱۴-۳۱۵.

مخالفان آنها مطرح شد، عبدالله نصری به داوری می‌پردازد و نظریه مورد قبول خود را بیان می‌کند؛ نظریه‌ای که حاصل این پژوهش است به اختصار به‌صورت زیر جمع‌بندی می‌شود:

۱. الفاظ دارای معانی معین هستند. نظریهٔ تعیین معنایی مورد پذیرش است.

۲. زبان متن قرآنی، زبان عرفی است و آنچه را عقلا می‌فهمند ملاک است. قواعد عقلانی مفاهمه را باید همواره در نظر داشت.

۳. بسیاری از متنها به‌ویژه قرآن کریم دارای معنایی مشخص و نهایی است.

۴. در تفسیر متن باید به فهم زمان نزول آن توجه داشت. فاصلهٔ زمانی میان عصر نزول متن و مفسر، موجب عدم امکان دستیابی به معنا و مراد متکلم نمی‌شود.

۵. شارع از ارائهٔ متن قصد خاصی داشته و لذا مراد خود را در قالب الفاظ ریخته است.

۶. مفسر باید در جستجوی قصد مؤلف باشد. به بیان دیگر، مراد و مقصود شارع، در فهم دین اصل است.

۷. فهم متن دین دارای روش خاصی است که با به‌کارگیری آن می‌توان به فهم آن نائل شد (منطق فهم دین).

۸. در روش فهم متن باید به تقسیم سه‌گانهٔ نص، ظاهر و مجمل توجه کرد.

۹. دخالت پیش‌فرضهای مفسر در تفسیر متن نفی نمی‌شود، اما باید به تصحیح آنها اقدام ورزید.

۱۰. در تفسیر متن یک دسته پیش‌فرضهای ثابت و ضروری و یک دسته پیش‌فرضهای متغیر و غیر ضروری داریم. به تصحیح این دو می‌باید پرداخت.

۱۱. متن صامت نیست، بلکه ناطق است و لذا با هرگونه نظریه‌ای سازگار نیست.

۱۲. به کمک متن می‌توان به تصحیح برخی پیش‌فرضها و انتظارات مفسر از متن پرداخت. به بیان دیگر، خود متن به نفی برخی از انتظارات مفسر می‌پردازد و برخی دیگر را تأیید می‌کند.

۱۳. امکان تصحیح پیش‌فرضها و انتظارات یک مفسر وجود دارد، و اگر هم خود نتواند این پیش‌فرضها را اصلاح کند، دیگران می‌توانند به داوری دربارهٔ پیش‌داوریهای او بپردازند.

۱۴. امکان نقد فهمها و قرائتهای مختلف وجود دارد. می‌توان در مورد تفسیرها به داوری نشست و لذا هرگونه قرائت و تفسیری قابل پذیرش نیست،

۱۵. گزاره‌های متن را باید از یکدیگر تفکیک کرد. ارکان دین شامل، جهان‌بینی و عقاید، اخلاق و احکام است. در مباحث هستی‌شناسی و عقاید، صدق اهمیت به‌سزایی دارد، اما در احکام حجیت کافی است و صدق ضروری نیست.

۱۶. هدف اصلی در فهم متن رسیدن به واقع با معرفت صادق است، اما نمی‌توان ادعا کرد که در مورد همه گزاره‌های متن دینی می‌توان به این مهم دست یافت و درعین‌حال این مطلب نشانگر آن نیست که افراد نمی‌توانند معرفتهای صادق نسبت به متن دین به دست آورند.

۱۷. در مورد همه اجزای متن دینی نمی‌توان ادعای درک قصد مؤلف را کرد. فهم، آن هم فهم عمیق برخی از اجزای متن نیاز به زمان و گاه بهره‌گیری از معارف برون‌دینی دارد.

۱۸. باید میان فهم سطحی و فهم عمیق و همچنین فهمهای عرضی و فهمهای طولی تمایز قائل شد. برخی از اختلاف فهمها عرضی و غیر قابل جمع است، اما برخی دیگر از فهمهای عالمان، طولی و قابل جمع است.

۱۹. اختلاف ظرفیت ادراکی افراد در فهم دین اجتناب‌ناپذیر است. برخی از اختلاف فهمها را باید به این نکتهٔ مهم بازگرداند.

۲۰. برخی از اختلاف فهمهای عالمان نیز به خاطر عدم به‌کارگیری روش صحیح فهم و تفسیر متن است.[۱]

---

۱. همان، صص ۳۲۸- ۳۳۰.

مهم‌ترین مسئله و چالش در استفاده از هرمنوتیک در علوم دینی ـ همان‌گونه که اشاره شد ـ نسبیتی است که متون مقدس آن را برنمی‌تابد. دراین‌خصوص همهٔ نحله‌های هرمنوتیکی یکسان نیستند. به نظر عینی‌گرایانی همچون هرش فرض جدایی اثر از ذهن مؤلف، دیدگاهی است نسبی‌گرا و به معنایی کامل ذهن‌گرا. لئو اشتروس، نظریه‌ای دربارهٔ تأویل ارائه کرده است، که هرچند در جنبه‌هایی با نظر هرش تفاوت دارد، اما در مورد مهم‌ترین نکته، یعنی باور به معنای نهایی متن با او همداستان است. شلایر ماخر هم به وجود معانی نهایی متن باور داشت؛ اما پرسش اصلی در هرمنوتیک فلسفی این است که ما چه می‌کنیم، یا چه می‌خواهیم بکنیم؟ بل پرسش این است: چه چیزی فراسوی اراده و کنش ما رخ می‌دهد؟[1] در اینجاست که گادامر اصالت را از مؤلف می‌گیرد و به مفسر و متن می‌دهد.

جمع‌بندی

هرمنوتیک را می‌توان «آیینی» باسابقه و بسیار کهن دانست. سه شاخهٔ خاص از علوم اسلامی، یعنی کلام، فقه و تفسیر، باید در پالایش و تنقیح این آموزه تفسیری در باب فهم متون دینی بکوشند و می‌بایست در مقدمات این علوم، مباحثی را به آن اختصاص دهند؛ اما به‌طور سنتی این دست مباحث در دو جا مطرح می‌شود: نخست و بیش از همه در علم اصول. این علم، عهده‌دار تنقیح اصول و قواعدی است که به کار استنباط حکم شرعی می‌آید و تمام مباحث آن، به ترسیم قواعد فهم متن اختصاص ندارند؛ زیرا ادله فقهی و منابع استنباط حکم شرعی، به دلیل نقلی و کتاب و سنت محدود نمی‌شوند. با وجود این بخشی از علم اصول به مسائل مربوط به فهم متن و قواعد حاکم بر فهم متون دینی اختصاص دارد که به "مباحث الفاظ" موسوم است. افزون بر علم اصول، در مقدمات تفسیر نیز به‌صورت پراکنده، مفسران به پاره‌ای مباحث

---

۱. بابک احمدی، ساختار و تاویل متن، پیشین، صص ۵۲۶-۵۹۶.

مربوط به کیفیت فهم و تفسیر قرآن مجید می‌پردازند که این مطالب نیز به نوبه خود هرمنوتیکی است.[1]

هرمنوتیک معاصر از دو نظر تفکر دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مسائل و پرسشهای جدیدی را پیش روی آن می‌نهد:

یک. پاره‌ای از مباحث هرمنوتیک، معطوف به تفکر فلسفی دربارهٔ فهم به‌طور مطلق و صرف نظر از فهم در زمینهٔ خاص است. دراین‌گونه تأملات، در باب ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن و ویژگیهای اصلی‌اش، قضاوتها و احکام عامی دربارهٔ مطلق فهم صادر می‌شود که دامنه آن، معرفت دینی و فهم و تفسیر متون دینی را نیز دربرمی‌گیرد و در نتیجه میان مباحث هرمنوتیک و معرفت دینی پیوند ایجاد می‌کند.

دو. ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت، و یهودیت) مبتنی بر وحی و کلام الهی‌اند و این امر سبب آن است که این ادیان در ابعاد مختلف از متون دینی و تفسیر و فهم آنها، تأثیرپذیرند. درک رایج و متعارف از متون دینی که در ادبیات روشنفکری معاصر، قرائت سنتی از دین نامیده می‌شود، بر آموزه‌های زیر استوار است:

۱. مفسر در جستجوی معنای متن است.

۲. رسیدن به هدف مذکور، از طریق پیمودن روش متعارف و عقلایی فهم متن میسر است.

۳. حالت ایده‌ئال برای مفسر، آن است که به فهمی یقینی و اطمینان‌آور از مراد جدی متکلم دست یابد.

۴. فاصلهٔ زمانی میان عصر و زمانهٔ مفسر یا خوانندهٔ متن با زمان پیدایی و تکوین آن، مانع دستیابی مفسر به معنای مقصود و مراد جدی متون دینی نیست و فهم عینی متن، علی‌رغم این فاصله زمانی، امکان‌پذیر است.

۵. همت مفسر باید برای درک پیام متن صرف شود. فهم، عملی «متن‌محور» و

---

۱. احمد واعظی، پیشین، صص ۵۲-۵۳.

«مؤلف‌محور» است.

۶. قرائت سنتی و صحیح از متن، با «نسبی‌گرایی تفسیری» به‌شدت مخالف است.[۱]

برخی معتقدند هرمنوتیک تنها در مباحث مبهم که ممکن است به سوء فهم منجر شود، کارایی دارد. برای مثال در گفتگوهای عادی نیاز به هرمنوتیک نیست. اسپینوزا هم معتقد است فهم کتاب مقدس نیاز به هرمنوتیک ندارد و تنها مسائلی همچون معجزه است که آن هم با فقه‌اللغه باید تفسیر شود. رمانتیکها می‌گویند این تعبیر خیلی خشک است، زیرا ما نیاز به شهود داریم، همان‌گونه که هنر محصول نبوغ است. در شلایر ماخر فهم به‌طور کلی بر اساس هرمنوتیک است، چون هم مباحث آسان و هم مباحث سخت نیاز به تفهم دارند، که آن هم امری هرمنوتیکی است. بر اساس هرمنوتیک عام، در فهم هر بخش از متون دینی نیاز به فهم هرمنوتیکی وجود دارد.

می‌توان تفسیر را شرح ظاهر عبارت و محل ورود آن، و تأویل را رجوع دادن به معنایی که از ظاهر آن فهمیده نشود، دانست. آنچه از کلمات معصومین درخصوص نسبت میان تفهّم و تفسیر می‌توان استنباط کرد این است که تفسیر فرع بر تفهم است و نه بر عکس. ابتدا فهمیدن است و سپس تفسیر کردن. تفسیر حاصل از فهم است، نه اینکه از تفسیر فهم لازم آید. درایت و تفقه مقدم است بر تفسیر. ملاصدرا نیز درخصوص طریق الهام در فهم قرآن گوید:

> «چون وحی منقطع و باب رسالت بسته شد، راه الهام گسسته گشت؛ خداوند درِ وحی را بسته و درِ الهام را از جهت رحمت بر بندگان خود باز فرموده است؛ امّا مادام که آدمی در بند هوا و هوس و متمکن در مقام حیوانیت است، از این فهم بهره نخواهد داشت و از قرآن، جز لفظ و عبارت، چیزی فهم نخواهد کرد؛ زیرا به حکم آیهٔ (لایمسه الا المطهرون)، تا آدمی به مقام پاکی و طهارت باطن

---

۱. همان، صص ۵۵- ۵۸.

نرسیده باشد، حقایق قرآنی را بر وفق ادراکات شیطانی و شئون سبعی و بهیمی خود تفسیر می‌کند».

ازاین‌رو برای فهم قرآن، شرط تقوا را قائل شده‌اند. مقصود از تفسیر صرفاً اصابه به مقصود نیست؛ زیرا حکم اصابه به مقصود در مورد کلام معمولی که فقط یک مقصود و یک مرتبه دارد، جاری است و شاید به همین علت بوده است که آنچه در غرب اتفاق افتاده و مبانی نظری تفسیری و مباحث تفسیری هر نوع متن و نوشته و گفتار، اعم از دینی و غیر دینی، در هرمنوتیک آمده، در عالم اسلام اتفاق نیفتاده است. در اسلام همواره این التفات بوده است که مفسّر باید عارف و حتی در زمرهٔ اولیای الهی باشد. لذا مبنای نظری تفسیر، خود عرفان نظری و عملی است و حاجت به گشوده شدن باب جدیدی نبوده است. تأویل قرآن، عبارت است از ارجاع به همان حقیقت نهایی که قرآن از آنجا تنزل یافته است. در واقع سخن به اینجا برمی‌گردد که اگر کسی بخواهد قرآن را درست بفهمد، باید از باطن به سوی ظاهر حرکت کند، و یا به عبارتی دیگر از عالم معنا به سوی عالم الفاظ سیر کند و این خود معنای تأویل در مقابل تنزیل است.[1]

علاوه بر آنکه نحله‌هایی از هرمنوتیک به شکل خاص به متون دینی مربوط می‌شوند، در جهان اسلام نیز متفکرانی همانند نصر حامد ابوزید و محمد مجتهد شبستری ازاین‌روش استفاده کرده‌اند. حامد ابوزید متن را یک محصولی فرهنگی می‌داند. با توجه به همین دیدگاه، وی قرآن را نیز متنی زبانی و وابسته به فرهنگی خاص، و روش تحلیل زبانی را یگانه روش انسانی ممکن در فهم پیام الهی و نیز فهم اسلام می‌داند؛ و این نظر خود را در مواجهه با نظر کسانی می‌داند که قرآن را متن مقدس تلقی می‌کنند؛ یعنی به خاطر خاستگاه الهی آن، نگاه زبانی و فرهنگی به آن نمی‌کنند.[2]

حامد ابوزید از ابتدا توسط حسن حنفی با واژهٔ هرمنوتیک آشنا شد، و سپس

---

۱. محمدرضا ریخته‌گران، پیشین، صص ۲۶۹-۲۷۳.

۲. نصر حامد ابوزید، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، مرتضی کریمی نیا، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰، صص ۶۹-۷۲.

مطالعاتی در آمریکا در این زمینه انجام داد.[۱] او به این نکته واقف است که تکیه بر نقش مؤلف این گمان را به وجود می‌آورد که تأویل و تفسیر چیزی نیست جز آوردن متن در افق ذهنی خواننده و مفسر. بنابراین، وی به نقد آثار اولیه‌اش می‌پردازد و معتقد است در کتابهای دیگرش به متن نیز به همان اندازه اصالت داده است؛ به شکلی که هیچ یک از دیگری برجسته‌تر نشود.[۲] این سخن نشان می‌دهد وی تا حدی در چارچوب هرمنوتیک گادامری می‌اندیشد، و بنابراین، به هرمنوتیک عینی‌گرا و مؤلف ـ محور توجه نمی‌کند. وی معتقد است هرمنوتیک خاص خود را دارد. به نظر می‌رسد حامد ابوزید در آرای اخیرش از کتاب معنای متن عدول کرده است، و قرآن را «مصحفی» می‌داند که مؤلف و معنای مرکزی خاصی ندارد. غیر از مفسر و متن، به نیت مؤلف نیز باید توجه نمود؛ به خصوص در متون دینی.

از دیدگاه مجتهد شبستری، فهمیدن متن بر تفسیر آن موقوف است و مقدمات فهم عبارت‌اند از: پیش‌فهمها، علایق و انتظارات، پرسشهای وی از تاریخ، تشخیص مرکز معنای متن و ترجمه متن در افق تاریخی مفسر. وی با تکیه بر هرمنوتیک به نقد تفقه رایج می‌پردازد.[۳] درعینِ‌حال، شاید بتوان گفت که چون هرمنوتیک گادامر زمینه‌-متن‌محور است، نمی‌تواند مبنای خوبی برای مجتهد شبستری در تفسیر متون تلقی شود. در هرمنوتیک گادامر قصد مؤلف در نظر گرفته نمی‌شود، و بنابراین، کمتر می‌تواند با اندیشهٔ اسلامی ربط پیدا کند. برعکس، هرمنوتیک عینی‌گرا یا هرمنوتیک اسکینر به دلیل اهمیت دادن به قصد مؤلف بهتر می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. خطای دیگر مجتهد شبستری آن است که از هرمنوتیک کلی سخن می‌گوید و آن را با اندیشهٔ اسلامی مقایسه می‌کند. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، هرمنوتیک کلی وجود ندارد و

---

۱. همان، ص ۵۰۱.

۲. همان، ص ۴۳.

۳. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.

بنابراین، نمی‌توان پیش‌فرضها یا اصول کلی از آنها استخراج نمود.[۱] علاوه بر آن، نیکفر به درستی اشاره می‌کند که آنچه مجتهد شبستری ارائه کرده است، چیزی فراتر از فقه پویا نیست. به اعتقاد او، نوشته کسانی مثل مجتهد شبستری را نمی‌توان هرمنوتیک مدرن نامید؛ زیرا در هرمنوتیک مدرن، دیالکتیک حقیقت و سنجش خرد ناب مطرح است. مجتهد شبستری به دنبال دو چیز است: اثبات حرکت در جهان، و یافتن پاسخهای تازه برای آن؛ و این همان فقه پویاست.[۲] تحویل بردن هرمنوتیک به مبحث نقش زمان و مکان ـ که در چارچوب فقه سنتی نیز جای بحث دارد ـ ناشی از فهم نادرست هرمنوتیک مدرن است. به‌طورکلی، اکثر متفکران اسلامی متن را بدون توجه به زمینهٔ آن مورد بررسی قرار می‌دهند، و این خود می‌تواند نقدی دیگر به روش فهم ایشان باشد. برای مثال، شهید اول **شرح لمعه** را برای سربداران نوشت، هرچند نتوانست از نظر سیاسی به آنها بپیوندد؛ درحالی‌که کمتر در فهم این متن به زمینه آن توجه می‌شود.[۳]

«هرمنوتیک» طی چند قرن اخیر توانسته است به‌صورت شاخه‌ای مستقل در حوزه تفکر بشری جایگاه ویژه‌ای احراز کند. امروزه متفکران برجسته و فراوانی درباره هرمنوتیک پژوهش می‌کنند و هر سال رسائل و مکتوبات متنوعی در این زمینهٔ معرفتی به بازار اندیشه عرضه می‌شود. افزون بر اینکه هرمنوتیک قرن بیستم این بخت و اقبال را داشته که دستاوردهای فکری خویش را به دیگر حوزه‌های دانش سرایت دهد و عالمان دیگر شاخه‌های معرفتی را تحت تأثیر قرار دهد و پرسشها و بحثهای تازه‌ای را در آن عرصه‌ها پی افکند. ازاین‌رو، در حوزه هایی مانند فلسفه، الهیات، نقد ادبی، علوم اجتماعی و فلسفه علم، شاهد کاربرد روزافزون هرمنوتیک و مباحث

---

۱. سیدصادق حقیقت، «نگاهی به هرمنوتیک، کتاب و سنت»، **مجلهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ ۱.

۲. محمدرضا نیکفر، هرمنوتیک و اصلاح گرایی دینی، **مجله نگاه نو**، شمارهٔ ۱۴، اردیبهشت ۱۳۸۲.

۳. عباسعلی عمید زنجانی، **فقه سیاسی**، ج ۸، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸.

مربوط بدان هستیم.[۱]

«برایان فی» به‌درستی معتقد است روش تفهمی از کارآمدی روشهای کمی غافل است، و هرمنوتیک گادامر را باید با قصدگرایی پیوند زد. بر اساس گادامر، معنای رفتار دیگران یا حاصل آن، همانی نیست که آنها می‌اندیشند؛ به عکس، معنای آن چیزی است که ما (یا سایر مفسران) از آنچه دیگران انجام داده‌اند می‌فهمیم. تفاوت میان قصدگرایی و هرمنوتیک گادامری خود را در نگرشهای مختلف به فاصلهٔ زمانی آشکار می‌سازد. در قصدگرایی فاصله زمانی دشمنی است که باید بر آن فائق آمد. مفسران باید بکوشند خود را دوباره به جهانی بازگردانند که در آن عمل انجام گرفته است، و باید بکوشند جهان فرهنگی و حالت ذهنی عامل را به بهترین نحوی که می‌توانند بازیابند؛ اما در هرمنوتیک گادامری زمان خصم نیست، بلکه همدست مفسر است. قصدگرایی می‌گوید که معنا مسئله‌ای مربوط به قصد و نیت تجسم‌یافته و مندرج در یک عمل یا حاصل آن است، حال آنکه هرمنوتیک گادامری از چنین قصدها و نیاتی پرهیز می‌کند و به جای آن، چشم به اهمیت اعمال دارد. قصدگرایی را باید با بصیرتهایی از هرمنوتیک گادامری تکمیل کرد. بنابراین، نه تنها باید قصدگرایی و هرمنوتیک گادامری را نمایندهٔ تلاشهای تفسیری متفاوتی دانست، بلکه باید هر یک از آنها را با بصیرتهایی از دیگری تکمیل کرد تا هر یک بتواند در پروژهٔ تفسیری خاص خود گزارش مناسبی از معنا فراهم آورد.[۲] به نظر می‌رسد این نقد در استفاده و کاربرد هرمنوتیک در علوم دینی نقشی کلیدی دارد.

پساساختارگرایی خود را در مقام انکار هدف متافیزیکی هرمنوتیک برای یافتن معنای اصلی متن می‌بیند، و به همین دلیل هرمنوتیک پسامدرن از هرمنوتیک دینی

---

۱. احمد واعظی، پیشین، ص ۲۱.

۲. برایان فی، فلسفهٔ امروزین علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی، خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱، صص ۲۵۴- ۲۶۶.

فاصله می‌گیرد. هرمنوتیک گادامری، از نظر شالوده‌شکنان این پیش‌فرض پنهان را در سر می‌پروراند که متن دارای وحدت درونی معنایی است، و آن معنا یگانه چیزی است که تأویل باید بکوشد تا بازسازی‌اش کند. شالوده‌شکنان چنین ایمانی به یکپارچگی و انسجام متن را در حکم بقایای ایمان متافیزیکی ـ که خود می‌خواهند شالودهٔ آن را بشکنند ـ می‌انگارند.[1]

در مجموع می‌توان گفت متون دینی دارای نص و ظاهر، مجمل و مبین و اقسام دلالتهاست. به‌طور کلی، علوم دینی با دو نوع هرمنوتیک قابل مقایسه است. متون عرفانی ـ یا متونی که می‌توان با دید عرفانی به آنها نگریست ـ تناسب زیادی با هرمنوتیک وجودشناسانه دارند؛ زیرا هم سعهٔ وجودی و بزرگ شدن خود در فرایند فهم مورد بحث قرار می‌گیرد و هم مخاطب محوری و نسبیت فهم در آن معنا پیدا می‌کند. برای مثال فهم اشعار عارفانه یا آیات قرآن کریم ـ اگر با دیدی عرفانی به آن نگریسته شود ـ سعهٔ وجودی انسان را با فهمیدن بالا می‌برد، و از طرف دیگر، هر کس بر اساس پیش‌داشتهای خود فهمی از آن پیدا می‌کند و در دوری هرمنوتیکی آن را تکامل می‌بخشد؛ اما دیگر متون دینی که چندان دارای بطون مختلف نیستند ـ همانند فهم برخی روایات یا اندیشهٔ سیاسی مسلمانان ـ بهتر است با هرمنوتیک شلایر ماخر، اسکینر یا هرمنوتیک عینی‌گرا تحقیق شوند؛ زیرا نسبی نیستند و مؤلف‌محورند.

---

۱. دیوید کوزنز هوی، «اباید گر و چرخش هرمنوتیکی»، در: فریدریش نیچه (و دیگران)، هرمنوتیک مدرن: گزیده جستارها، بابک احمدی (و دیگران)، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص۳۶۵.

فهرست منابع

احمدی، بابک، «خرد هرمنوتیک»، **مجلهٔ کلک**، شمارهٔ ۳۹، خرداد ۱۳۷۲.

احمدی، بابک، «**ساختار و تأویل متن**»، ج ۲، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰.

اسکینر، کوئینتن، **ماکیاولی**، عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۲.

بلایشر، ژوزف، **گزیده هرمنیوتیک معاصر**، سعید جهانگیری، آبادان: نشر پرسش، ۱۳۸۰.

پالمر، ریچارد ا.، **علم هرمنوتیک**، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۷.

تاجیک، محمدرضا، **گفتمان و تحلیل گفتمانی**، تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۸.

جهانبگلو، رامین، «اندیشهٔ امروز جهان در نشستی با پل ریکور»، **مجلهٔ کیان**، شمارهٔ ۱۸، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳.

حسنی، حمیدرضا، «هرمنوتیک علوم انسانی: درآمدی بر هرمنوتیک ویلهم دیلتای»، **فصلنامهٔ انجمن معارف اسلامی**، شمارهٔ ۱، زمستان ۱۳۸۳.

حقیقت، سیدصادق، «نگاهی به هرمنوتیک، کتاب و سنت»، **مجلهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ ۱، تابستان ۱۳۷۷.

داوری اردکانی، رضا، «هرمنوتیک و فلسفهٔ معاصر»، **مجلهٔ نامهٔ فرهنگ**، شمارهٔ ۱۸، تابستان ۱۳۷٤.

ریخته‌گران، محمدرضا، **منطق و مبحث علم هرمنوتیک**، تهران: انتشارات کنگره، ۱۳۷۸.

ریکور، پل، «رسالت هرمنوتیک»، مراد فرهاد پور و اباذری، **مجلهٔ فرهنگ**، کتاب چهارم و پنجم، بهار و پاییز ۱۳٦۸.

ریکور، پل، «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، هاله لاجوردی، **مجلهٔ ارغنون**، شمارهٔ ۳، پاییز ۱۳۷۳.

سبحانی، جعفر، **هرمنوتیک**، قم: انتشارات توحید، ۱۳۸۱.

سروش، عبدالکریم، **درسهایی در فلسفهٔ علم الاجتماع**، (روش تفسیر در علوم اجتماعی)، تهران: نشر نی، ۱۳۷٤.

عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی**، ج ۸، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۳.

فردید، احمد، **دیدار فرهی و فتوحات آخر الزمان**، تهران: انتشارات نظر، ۱۳۸۱.

فی، برایان، **فلسفهٔ امروزین علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی**، خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.

قائمی‌نیا، علیرضا، «تفسیر معنا و زمینه‌های معناخیز»، **مجلهٔ پگاه**، شمارهٔ ۸۵ و ۸۶

قنبری، آیت، «یادداشتی دربارهٔ هرمنوتیک و انواع آن»، **مجلهٔ علوم سیاسی**، شمارهٔ ۲، پاییز ۱۳۷۷.

کوزنز هوی، دیوید، «هایدگر و چرخش هرمنوتیکی» در: فریدریش نیچه (و دیگران)، **هرمنوتیک مدرن: گزیده جستارها**، بابک احمدی (و دیگران)، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

مجتهد شبستری، محمد، **هرمنوتیک، کتاب و سنت**، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.

منوچهری، عباس، **هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی**، حسین خندق‌آبادی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعهٔ علوم انسانی، ۱۳۸۳.

موسوی، رسول، «تأملی در مفهوم هرمنوتیک»، **مجلهٔ کلمه**، شمارهٔ ٦، مرداد و شهریور ۱۳۷۲.

نصر حامد ابوزید، **معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن**، مرتضی کریمی نیا، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.

نصری، عبدالله، **راز متن هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین**، تهران: انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.

نیکفر، محمدرضا، «فهم و پیش‌فهمهای هرمنوتیک»، **مجلهٔ نگاه نو**، شمارهٔ ۱۱، بهمن ۱۳۸۱.

نیکفر، محمدرضا، «هرمنوتیک و اصلاح گرایی دینی»، **مجلهٔ نگاه نو**، شمارهٔ ١٤، اردیبهشت ۱۳۸۲.

هادوی تهرانی، مهدی، **مبانی کلامی اجتهاد**، قم: انتشارت خانهٔ خرد، ۱۳۷۷.

هولاب، رابرت، **یورگن هابرماس: نقد در حوزهٔ عمومی**، حسین بشیریه، تهران: نشر

نی، ۱۳۷۵.

واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۰.

Michael Walzer, **Sphere of Justice, A Defense of Pluralism and Equality**, New York,`Basic Book, 1983.

Paul Ricoeur, **Du text a' L'action**, Paris, Seuil, 1986.

Gadamer, H.G, **Truth and Method**, Translated by Joel Weinsheimer (and Donald G. Marshal), New York, Continuum, 1998.

Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, London, Yale University Press, 1994.

Quentin Skinner, **Visions of Politics**, Vol.3, Hobbes and Civil Science, Cambridge University Press, 2002.

James Tully, "The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics", in **Meaning and Context**, New Jersey, Princeton University Press, 1988.

Paul Ricoeur, **Hermeneutics and the Human Sciences**.

هرمنوتیک، پولیتیک یا اجتهاد سیاسی

دکتر محمد جواد جاوید*

مقدمه

هنوز در اینکه سیاست می‌تواند در جرگهٔ علوم به حساب آید یا نه، نزاعهای جدّی وجود دارد. امروزه نوع نگاه و تعریف ما از مقولات سیاسی می‌توانند ما را تشویق به اتخاذ روش متناسب کند و یا به تحذیر از اسلوبهای ناصواب وادارد. در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ این روزنامه‌نگاران و یا به تعبیری صریح‌تر تصمیم‌گیران صاحب‌نفوذ بودند که چرخهٔ علم سیاست را به حرکت درمی‌آوردند. انتقاد اصلی در این منظر به واقعیت روزمرگی این علم و فاصله گرفتن آن از مبانی فلسفی بازمی‌گردد؛ اما ژاک لاگروا، استاد علوم سیاسی دانشگاه پاریس یک، این انتقاد را وارد نمی‌داند. در سمیناری تحت عنوان «وضعیت دانشها در علوم سیاسی»[1] او تلاش کرد تا نشان بدهد که اساساً ساختار اجتماعی علوم سیاسی در حقیقت رسالتی جز تبیین دقیق بین مبانی امور محسوس روزمره و ارائهٔ تفسیر نظری برای اشباع تقاضای توضیح نیست.[2] هرچند این پاسخ لازم

---

* عضو هیأت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

1. Jacques Lagroye, **L'état des savoirs en sciences politiques**, université Paris I.

2. Direction de l'Enseignement scolaire - février 2005 ; Actes du séminaire national - L'enseignement des sciences économiques et sociales 19 et 20 mars 2004

به‌نظر برسد، ولی مسلماً کافی نخواهد بود؛ زیرا از مبادی محسوس، مبانی نظری را مستحکم ساختن ویژگی خاص علوم اجتماعی است و نه صرف علوم سیاسی. امروزه این امکان وجود دارد تا با استفاده از روشهای تجربیِ نظرسنجی، مصاحبه، مشاهده، و پرسشنامه به تحلیلهای کاربردی خوبی در علوم سیاسی دست یابیم؛ اما روشهای نانوشته و کیفی دیگری نیز وجود دارد که علی‌رغم وجود سابقهٔ کاربرد سیاسی از آنها، هنوز به‌صورت جدّی مورد ارزیابی قرار نگرفته‌اند. مطالعهٔ متون مقدس در گذشته و برخی متون قضایی در حال حاضر، از ابزار و روش مشترکی بهره گرفته‌اند که امروزه از آن به هرمنوتیک مدرن یاد می‌شود. درحالی‌که در هرمنوتیک کلاسیک و قدیم مطالعه محصور در برخی متون پایه بود، هرمنوتیک جدید مدّعی است که هر متنی می‌تواند به قالب تفسیری درآید. طرح هرمنوتیک در سیاست هم به طور کلی در مقابل سلطه علوم سیاسی اثباتگرا (پوزیتیویستی) و عموماً مبتنی بر همین روایت جدید از هرمنوتیک می‌باشد. با این وجود این نزاع فکری قدیم و جدید هرمنوتیک هنوز به‌صورت جدّی نه در علوم سیاسی لحاظ شده است و نه پژوهشهای علوم اسلامی از آن بهرهٔ کافی برده‌اند. مقالهٔ حاضر در تلاش است تا هرمنوتیک را در دو حوزهٔ اخیر به چالش بکشد. نتیجهٔ حاصله در درجهٔ اول از امکان عمومیت بخشیدن هرمنوتیک به قالبهای سیاسی و سپس از کارایی آن در منظر سیاسی متون اسلامی سخن خواهد گفت. برای رسیدن به این مقصود، هرمنوتیک قدیم و جدید به‌عنوان فصل نخست، تمهیدی برای طرح اجتهاد سیاسی در متون اسلامی در فصل دوم فراهم خواهند کرد.

هرمنوتیک و حوزهٔ سیاست

۱. هرمنوتیک به‌مثابهٔ یک روش

در اکثر مواقع، ابزارها و یا روندی را که به‌واسطهٔ آن به کشف و یا معرفی بهتر واقعیت، چه در زمینهٔ دستیابی به اطلاعات مورد نیاز و چه در رابطه با اقداماتی عملی که منجر به دستیابی به آن واقعیت می‌شود، روش می‌نامند؛ اما این روندِ شناسایی و

اکتشاف نیز بسته به نوع موضوعی که ما به‌دنبال شناخت آن هستیم فرق می‌کند؛ زیرا اختلاف روشها کم‌وبیش به ماهیت موضوع و نوع سؤالی برمی‌گردد که ما به‌دنبال کشف و پاسخ آن هستیم. در یک نگاه استقرایی می‌توان از سه نوع روش: مشاهده، مقایسه و تعقلی نام برد. با این وجود شاید بتوان گفت از آن روی که هرمنوتیک خود را به‌مثابهٔ یک روش عقلی قلمداد می‌کند، در این مجموعه نیز تنها در مورد اخیر شایستگی آن را دارند تا به‌عنوان روش یا متد از آن سخن گفته شود؛ اما «هرمنوتیک» چیست؟ پیر بوهلر،[1] استاد دانشگاه نوشاتل[2] در سوئیس، معتقد است که هرمنوتیک[3] از فعل یونانی «hermeneuein» می‌آید و مراد از آن، بیان، گفتن چیزی، ترجمه و تفسیر است.[4] در نتیجه هرمنوتیک «تئوری تفسیر» است. و ازآنجاکه تفسیر هم نوعی فهمیدن است، پس می‌توان همچنین هرمنوتیک را «نظریهٔ فهم» دانست. طبعاً این روش و نظریه در الهیات بیش و پیش از سایر رشته‌ها شکوفا شد؛ چون از همان ابتدا معتقدان دینی و شاخه‌های مختلف الهیات، گرفتار فهم درست از متون مقدس بودند؛ اما به زودی به پدیده‌ای میان‌رشته‌ای مبدّل شد. در فهم قوانین حقوقی، متون فلسفی و همچنین نوشتار اجتماعی بود که هرمنوتیک قدیم با محوریت متون مقدس و «خدا»، جای خود را به هرمنوتیک مدرن با محوریت «انسان» داد. هرمنوتیک مدرن در واقع با محور قرار دادن درک انسانی، در مسیر فهم متن معطوف به انسان و یا متأثر از آن گام برمی‌دارد. لذا در اینجا نقش وحی در فهم متن بی‌معنا جلوه می‌کند؛ زیرا وحی هم اگر قالب متن دارد باید عاری از تعلقات ماورایی، با محوریت بخشیدن به عقل بشری به مرحلهٔ فهم برسد. انسان در این قرائت به سوی شناخت اموری قدم می‌گذارد که خود را و تنها خود را در آن‌سوی آنها می‌بیند. «انسان» دیگر تنها موضوع شناخت نیست، بلکه او عامل و فاعل

---

1. Pierre Bühler
2. Neuchâtel
3. Herméneutique
4. **L'herméneutique sacrifiée sur l'autel de la pensée unique?**: Quotidien suisse d'information et d'opinion édité à Genève, Paru le Samedi 03 Avril 2004.

شناسایی خود و محیط خود نیز هست؛[1] اما هنر هرمنوتیک مدرن صرفاً در محوریت دادن به انسان چون «سوژه» نیست، بلکه به‌عکس این مورد اخیر را از آن روی که حتی در هرمنوتیک کلاسیک نیز تکیه بر متون مقدس برای تعالی دادن انسان تلقی می‌شد، به نوعی می‌توان از وجوه اشتراک هرمنوتیک قدیم با جدید محسوب کرد. درعین‌حال ویژگی هرمنوتیک مدرن آن است که متون از تفسیر یک عقلانیت خاص رهایی یافتند و به تعبیر پل ریکور،[2] امروزه می‌توان گفت که زندگی بشر به میزان تنوع افراد، متن برای خواندن تقدیم می‌دارد. برای همین منظور است که در مجموع هرمنوتیک در مسیر خود نوعی «تحلیل انتقادی» را همراهی می‌کند. «خواننده» در متن «نویسنده» انسانی چون خود غرق می‌شود که از نوعی فهم امور سخن گفته است، اما زمانی‌که خواننده از متن بیرون می‌آید فهم و برداشت خاص خود را دارد.[3] با این وجود باید خاطرنشان کرد که هرمنوتیک صرفاً «تحلیل متنی» محصور در «نوشتار» نیست. این مسئله را در قسمت بعدی بیشتر تبیین خواهیم کرد.

۲. هرمنوتیک پولیتیک: ابزاری یا غایی

«هرمنوتیک پولیتیک» تنها یک متن‌خوانی ساده از آثار سیاسی نیست. برای گریز از این نوع سوء برداشت است که ما به‌ناچار واژه لاتین آن را به‌کار برده‌ایم؛ چون ترجمهٔ فارسی آن آکنده از تعابیر و تفاسیر مختلف است. به‌عبارت دیگر، باید گفت که «هرمنوتیک» در زبان فارسی خود گرفتار هرمنوتیک به‌معنای تکثر در تعریف و کثرت در قرائت شده است؛ اما به زبان ساده می‌توان گفت که هرمنوتیک در اغلب موارد استعمال می‌شود بدون آنکه افراد متوجه آن باشند. در زندگی روزمره ما کم‌وبیش از

---

1. Michel Foucault, L'herméneutique du sujet, Paris, Hautes Études/ Gallimard/Seuil, 2001, 540 p.
2. P. Ricoeur
۳. در هرمنوتیک که عموماً نگاه متمرکز بر سه مقوله «متن»، «مؤلف» و «مفسر» می‌گردد و این سه اصالت می‌یابند، به‌تدریج ممکن است اصالت خودِ متن و حتی موضوع دستخوش فهم جدید گردیده و تفسیر مفسر اصالتی ممتاز به‌دست آرد.

این روش برای کشف مقصود یکدیگر استفاده می کنیم. برای مثال وقتی دو نفر بر سر آزادی انتخابات یا حقوق بشر و برداشت احزاب سیاسی از آن دو در کشور، با هم به مناظره پرداخته‌اند و یا حتی زمانی که دو نفر برای رفع سوء تفاهمی به تبیین جدی‌تر و دقیق‌تر و یا مجدد از مقصود سیاسی خود می‌پردازند، ناخواسته از هرمنوتیک و به تعبیر دقیق‌تر از «هرمنوتیک سیاسی شفاهی» بهره گرفته‌اند. این نوع هرمنوتیک می‌تواند در سایر رشته‌ها و حتی مکالمات روزمرهٔ ما نیز حضور داشته باشد. همچنین می‌توان از نقش و موضع هرمنوتیک در انسان‌شناسی سیاسی سخن گفت. در اینجا هرمنوتیک روشهایی چون هجو و هضم و یا حتی به اصطلاح متعارف، «شبیخون فرهنگی» را نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا هرمنوتیک در فهم غیر، مدام به مسئلهٔ درک درست از واقعیت آن گونه که هست نظر دارد. لذا همرنگی، همسانی و شبیه‌سازی خودی به دیگری و یا حتی تحمیل چهره‌ای خودی به غیر از آنچه طبیعت اصلی خود فرد است را نمی‌پذیرد. «هرمنوتیک انسان‌شناسی» معتقد است برای درک «غیر» خود باید به غیریت دیگری در فهم او اولویت داد. در اینجاست که می‌بینیم حتی هرمنوتیک ممکن است در برابر برخی مواضع سیاسی در زمینهٔ مهاجران و قوانین تابعیت نیز بایستد. اگر به این دغدغهٔ هرمنوتیک، لزوم برخورد درست در فهم غیر را نیز اضافه کنیم، به این معنا که هرمنوتیک را حامی استقلال و احترام به مجموعه و تک‌تک انسانها در درک آنها نیز بدانیم، دراین‌صورت هرمنوتیک به‌مثابه یک روش می‌تواند حتی مرزهای یکسان انگاری مدرنیته را نیز در نوردد، و از بایدها و نبایدها برای فهم همدیگر سخن بگوید. در این صورت البته که هرمنوتیک به استقبال «نسبی گرایی فرهنگی» هم خواهد رفت.[1] پدیده‌ای که عملاً «جهانی از دهکده» و نه «دهکدهٔ جهانی» را نوید می‌دهد.

در مجموع می‌توان گفت که هرمنوتیک بسته به نوع انتظار ما در فهم خود یا غیر، دامنه‌ای ادراکی از روح و روان تا جسم و از فرد تا گروه و ملتها را ارائه می‌دهد.

---

1. See. Binoche B., Critiques des droits de l'home, PUF 1989.

هرمنوتیک می‌تواند در تفسیر روان انسانی نقش داشته باشد. برای مثال زمانی که خوابگزار به تعبیر خواب می‌پردازد و یا زمانی که روانکاو در پی فهم سخنان و یا کردار بیمار خود است، ناخواسته از هرمنوتیک استفاده می‌کند. هرمنوتیک به‌عنوان یک روش در قدم بعدی وارد جامعه می‌شود. زمانی که جامعه‌شناس به تحلیل داده‌های خود از پرسشنامه یا مصاحبهٔ گروهی از مردم می‌پردازد، کار خود را در فهم مخاطبان مدیون هرمنوتیک است. در مرحلهٔ سوم هرمنوتیک به سراغ ملتها یا رفتار سیاسی سرکردگان آنها می‌رود. در حقیقت همین‌جا عرصه هرمنوتیک سیاسی و یا هرمنوتیک پولیتیک است.[1] بنابراین تأکید علوم سیاسی (در معنای اثباتی آن) بر وجود ابهام در زبان روزمره سیاسی برای فهم حقایق و توصیه به ضرورت یافتن زبان دقیق و شفاف برای فهم و بازتاب واقعیات سیاسی جامعه آن‌گونه که در علوم طبیعی و تجربی وجود دارد، مغایر هرمنوتیک سیاسی شفاهی می‌باشد. و از آن‌روی که هرمنوتیک با محوریت دادن به زبان، آن را دریچه فهم کردار سیاستمدار می‌داند، در نتیجه قائل به وحدت زبان و گفتمان و کردار سیاسی نیز هست.

اما «هرمنوتیک پولتیک کتبی» یا «ناظر به متن»، به نوبهٔ خود می‌تواند دو چهره داشته باشد. در شمای نخست، هدف استخراج نوعی استنباط سیاسی از متنی سیاسی و یا غیر سیاسی است. در بخش روش‌شناختی، این قسم از هرمنوتیک سیاسی از توانایی، قابلیت و ارزش به‌کار گرفتن این روش در علوم سیاسی سخن می‌گوید. هرچند طرح این بحث در علم سیاست موجب پیدایش کشمکشهای گسترده‌ای در زمینه روش‌شناسی شده است، با این‌حال لوک وینیو،[2] استاد فلسفه در دانشگاه لاوال که اخیراً به دفاع از تز خود در علوم سیاسی تحت عنوان «معنای اخلاقی ـ سیاسی هویت» پرداخته است، تلاش کرده

---

۱. استفاده از هر دو واژهٔ هرمنوتیک سیاسی و یا هرمنوتیک پولیتیک در این مقاله بدون قائل شدن به تفاوتی اساسی بین آن دو، برای جهت‌دهی فهم خواننده در استفاده از فن هرمنوتیک است.

2. Luc Vigneault

است تا همین کارایی هرمنوتیک را در تئوریهای سیاسی مورد مطالعه دقیقتر قرار دهد.[۱] در آثار پیروان جدید کلیسا نیز امروزه به‌نوعی بازگشت به سنت هرمنوتیک به چشم می‌خورد.[۲] از زمان سنت اگوستین، سنت توماس و بوسوئه تا یورگن مولتمن، پروتستانها و نوانجلیها، هرمنوتیک ترک نشده است. استخراج هرمنوتیک سیاسی آنان از مجموع تلاشهای هرمنوتیکی آنان خود بخشی از هرمنوتیک پولیتیک خواهد بود که ما از آن به «هرمنوتیک سیاسی غایی» یاد می‌کنیم. این نوع فهم سیاسی از متون، مقدم بر «سیاست» به‌معنای اخص کلمه و در نتیجه «قدرت سیاسی» است.

در صورت دوم، این متن غیر سیاسی است که در محیطی سیاسی رنگ متن سیاسی به‌خود می‌گیرد. میشل فوکو در مجموعه کلاسهای خود در طی سالهای ۱۹۸۱-۱۹۸۲ که اکنون به‌صورت کتاب به چاپ رسیده است، آنگاه که از هرمنوتیک و قدرت سیاسی سخن می‌گوید عموماً به وجه دوم هرمنوتیک سیاسی نظر دارد. فوکو قصد ندارد تا این اصطلاح را به‌کار برد، اما ناخواسته از آن سخن می‌گوید.[۳] به اعتقاد او امکان دارد که تجربه ما از خودمان و یا حتی دانش و به تبع آن، فهمی که فکر می‌کنیم به انحصار خود درآورده‌ایم، ساخته و پرداختهٔ نظام سیاسی و روابط قدرت حاکم بر آن باشد. ازاین‌رو «معرفت نفس» هم به «تجربهٔ قدرت» پیوند خورده است. برای نمونه می‌توان از دمکراسی آتن مثال آورد که این تجربه و آن شناخت از خود در قالب نظام آموزشی آنان تدارک دیده شده بود.[۴] بسیار طبیعی است که در این نوع

1. Luc Vigneault, Le sens éthico-politique de l'identité narrative. Un essai d'herméneutique politique, sciences humaines de l'UMCE. l'Université Laval, au Québec. décembre 2001
2. Nouis Antoine, **H comme... Herméneutique: Interpréter le texte**, in La Réforme, n° 3022, p. 5.
3. Michel Foucault, L'herméneutique du sujet Paris, Hautes Études/ Gallimard/Seuil, 2001, 540 p.
4. Ibid, Notes de lecture, par Tanguy Wuillème, GRICP, université Nancy 2, 02 / 2002.

هرمنوتیک پولیتیک، قدرت سیاسی مقدم بر متن سیاسی است و بالطبع هر متنی توانایی آن‌را خواهد داشت تا به رنگ سیاست درآید. مجموعهٔ این توصیفات از صورت دوم هرمنوتیک سیاسی، حکایت از نوعی «هرمنوتیک صوری» و یا ابزاری دارد. روند تفسیری که در قالب آن، متنی را نظام سیاسی برای پیشبرد قدرت سیاسی خود استخدام می‌کند تا به اهداف سیاسی خود برسد، «هرمنوتیک سیاسی ابزاری» می‌نامیم. در عین حال برخی از نویسندگان فایده اصلی این مجموعه از مباحث در علوم سیاسی را سدّ کردن و یا نقد کردن تصورات اندیشه‌های پوزیتیویستی و اثباتگرای سیاسی در نیم‌قرن اخیر می‌دانند. در مقابل برای بسیاری طرح این شیوه تحلیل گفتار و متن تنها روش ممکن برای فهم حیات سیاسی-اجتماعی است.[۱]

۳. هرمنوتیک پولیتیک در ادبیات دینی غرب

در کنار تعریف هرمنوتیک سیاسی به تمیز میان تبیین تجربی و اثباتی از پدیده‌های سیاسی و درک بین‌الاذهانی کردار سیاسی؛ تقلیل پژوهش‌های اجتماعی و سیاسی به نوعی تحلیل زبانی؛ و در نهایت بازیابی معنای اصلی نهفته در متن سیاسی یا در درون زندگی سیاسی، تنها تعریف اخیر است که با نظریه‌های هرمنوتیکی یا تأویلی مذهبی فاصله چندانی ندارد. در اینجا هم هرمنوتیک به‌مثابهٔ یک روش دارای لوازم خاص خود است. به‌همین خاطر نباید انتظار داشت که هرمنوتیک قدیم یا جدید از اقبال عام برخوردار باشد. این واقعیت در مورد ادیان و مذاهب ملموس‌تر نیز هست. بسیاری از اربابان دین در اروپا با تفسیر هرمنوتیکی متون مقدس مخالف بوده‌اند و بسیاری حتی امروزه در استفاده از آن، معتقد به التزام به لوازم و نتایج آن نیستند. با وجود این، هرمنوتیک پولیتیک دینی در بهترین حالت خود نیز می‌تواند به «صوری و غایی» تقسیم شود؛ اما ازآنجاکه امروزه ما در برابر سؤالات دشواری قرار گرفته‌ایم که یکی

۱. ر.ک. بشیریه، حسین، سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی، مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰.

از عمده‌ترین آنها نحوهٔ تحلیل و تفسیر متون مقدس دینی و به تبع آن، فهم پدیده‌های دینی در جامعهٔ مدرن است، بازخوانی از هرمنوتیک در نزد ادیان هم اهمیت یافته است. در دنیای مدرن کنونی، عطش معنویت، بسیاری را به سوی کسب تجربهٔ دینی کشانده است. انواع مختلف بازارهای معنوی با ارائهٔ کالاهای تجربه‌نشده و غیر استاندارد به رقابت سختی پرداخته‌اند. بنیادگرایی دینی را امروزه می‌توان کالای بازار مشترک ادیان و مذاهب در عصر جدید دانست. هرچند بسیاری با پیش‌داوری و مفروضات پیشینی به‌سراغ متون مقدس می‌روند که مخالف رسالت هرمنوتیک است، اما بسیاری نیز بدنبال فهم متن مقدس شاید به نتایجی رسیده‌اند که ممکن است امروزه مطالعات نامیمون خوانده شوند. در هر صورت این شکل از تجربهٔ دینی گره کوری با سیاست دارد. فهم آن نیز لاجرم روشی متناسب خود را می‌طلبد. برخی بنیادگرایان مدرن مسیحی و یهودی اکنون فارغ از دغدغه‌های سلف خویش، مستقیماً به سراغ متون مقدس خود رفته‌اند و تفاسیر دلخواه را بیرون می‌کشند. آنان نیز بنابر نظریهٔ هرمنوتیک مدرن، اگر هدف اولیه را فهم متن قرار داده باشند، ناخواسته از ابزار هرمنوتیک بهره گرفته‌اند. بنابراین، اگر دینداران نگران تنوع تفاسیر و یا سوء تعابیر از متون مقدس‌اند، ناگزیر باید به سراغ هرمنوتیک بروند. تلاش برای فهم هرمنوتیک، خود به‌نوعی هرمنوتیک است. کشف ابزاری که به‌واسطهٔ آن بتوان حتی صحت و سقم این تفاسیر را نیز دریافت، باز بر عهدهٔ هرمنوتیک است. اما با چه ملاکهایی می‌توان حتی به نقد یک تفسیر هرمنوتیکی یا پدیدهٔ سیاسی حاصل از آن، دست زد؟ در اینجاست که حتی باید به سراغ تعریف متون مقدس و یا هر متن مرجع از جامعه، انسان و غایت آن :و نیز رفت.

برای بسیاری چون، پیر بوهلر[1] سد هرمنوتیک سیاسی ابزاری یا هر نوع تأویل و یا تفسیر به رأی از متون مقدس به منظور توجیه اهداف شخصی یا گروهی، رسالتی است

1. Pierre Bühler

که تنها هرمنوتیک توانایی آن را دارد.[1] یورگن ملتمن[2] از جمله معتقدان مسیحی است که تلاش کرده تا با تکیه بر هرمنوتیک جدید به تفسیر کتاب مقدس بپردازد. تلاش تفسیری او از آن نظر بیشتر قابل تأمل است که با تکیه بر هرمنوتیک متن مقدس به هرمنوتیک سیاسی دست یافته است. برای این منظور مولتمن نخست به تعریف جدیدی از انسان پرداخته است.[3] با این وجود بوسوئه[4] نخستین کسی است که به‌صورت صریح و شفاف سیاست و ابزار مشروعیت آن را از متن مقدس استخراج کرد.[5] گذشته از میزان همخوانی آن با قرائت امروز کلیساها از انجیل، بوسوئه برای توجیه حکومت سیاسی، همان منطق تفسیری را در پیش گرفت که «لوتر» و «کالون» در قرائتی دیگر برای ردّ آن، استخدام کردند. هرمنوتیک کتاب مقدس له یا علیه سیاست و حکومت شاید نتیجهٔ متفاوتی داشته باشند، اما نام واحدی دارند و آن «هرمنوتیک پولیتیک دینی» است. هرچند تفسیر متن بدون اجازه خواستن از دیگران و صرفاً با تکیه بر ادراک فردی از نقاط مثبت هرمنوتیک پروتستانها بود، با این‌حال مشکل آنان و مفسران مجاز کاتولیک در تفسیر کتاب مقدس، آن بود که هرمنوتیک آنان به‌سختی می‌توانند به شرطی که هرمنوتیک مدرن در تحلیل خود بر آن اصرار دارد، وفادار بمانند. در نظر گرفتن هر متنی چون یک متن عاری از قداست و علایق فراانسانی از توصیه‌های روش هرمنوتیک جدید است. درعینِ‌حال هرمنوتیک دینی که خود را پدر شاخه‌های جدید هرمنوتیک می‌داند، قرائتِ با اعتقاد به ماورا را نیز جزئی از همان بی‌نهایت تفاسیری می‌داند که ممکن است در برابر یک متن واحد باشد و البته هرمنوتیک مدرن نیز بدان

1. Voir : Pierre Bühler, **L'herméneutique sacrifiée sur l'autel de la pensée unique?**: Quotidien suisse d'information et d'opinion édité à Genève, Paru le Samedi 03 Avril 2004.
2. Jürgen Moltmann
3. Jürgen Moltmann, **L'homme, Essai d'anthropologie chrétienne**, trad. par A. Liefooghe, Paris, Cerf-Mame, 1974 (1971); Jean-Louis Souletie, **Les traits caractéristiques de l'œuvre de Moltmann**, 2001-2005 Catho-Theo.net
4. Bossuet (Jacques-Bénigne)
5. Bossuet, La politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte, Dalloz-Sirey, 2003

معترف است. از سوی دیگر، پروتستانتیسم با وجود تأکید بر نوعی هرمنوتیک مدرن، توانسته است تا انحصار تفسیر آموزه‌های مسیحیت را نقد و نفی کرده و تفسیر را به سطح افراد عادی جامعه تعمیم دهد، درعین‌حال کمتر توانسته است به کتاب مقدس چون یک متن تاریخی یا ادبی و به دور از تعصبات بپردازد؛ زیرا خوف آن بود که این روش تا آنجا پیش رود که مؤمنان مسیحی را وادار کند تا مواجهه با کتاب مقدس را به شکل برخورد با یک کتاب ادبی تنظیم کنند و با کنار گذاشتن جنبه‌های وحیانی آن، به بررسی کتاب مقدس به‌عنوان مجموعه‌ای از نوشتارهای ادبی کهن بپردازند.

با این وجود، زمانی که پای سیاست به میان می‌آید هرمنوتیک پروتستان و کاتولیک یا ارتدوکس تفاوت چندانی با هم ندارند. برای مثال هر سه از انجیل به مشروعیت حکومتهای مختلف، از استبدادی تا مردمی، استناد جسته‌اند.[1] در برخی موارد حتی می‌توان گفت که هرمنوتیک سیاسی کاتولیکها امروزه به مراتب به دمکراسی نزدیک‌تر است تا هرمنوتیک سیاسی پروتستان. لوتر و کالون با هرمنوتیک دینی، مسیحیان را از سلطهٔ تفسیر انحصاری اربابان کلیسا آزاد کردند، اما آنان را با هرمنوتیک سیاسی دینی به سلطه انحصاری قدرتهای سیاسی سپردند.[2] کالون چندی بعد در «بنای دین مسیحی»[3] به نوع ملایم‌تری از حکومت قائل شد،[4] اما لوتر حتی در بخش تفسیر سخن «پولس» در لزوم اطاعت از حکام،[5] در کتاب میثاق آزادی مسیحیان هیچ تفاوتی با هرمنوتیک سیاسی از تورات که هابز در لویاتان ارائه می‌دهد، قائل نمی‌شود.[6] نتیجه آنکه هرمنوتیک سیاسی دینی در مسیحیت بسیار آکنده از تناقض است. برخی

---

1. Javid, Mohammad-javad, Droit Naturel et Droit Divin, These, UT.1, 2005.
2. Luther, **De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obeisance,** trad. J. Lefebvre, Paris, Aubier Montaigne, 1973.
3. **Institution de la Religion chrétienne**
4. Boisset (Jean), **Jean Calvin et la souveraineté de Dieu,** Paris, éditions Seghers, 1964, p. 6
5. Nulla potestas nisi a Deo. **Ro.** 13: 1.
6. Hobbes (Thomas), **Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil,** traduction et notes par MAIRET (Gérard), Gallimard, Paris, 2000, § Des droits du royaume de Dieu, chez Abraham, p. 667.

معتقدند این تناقضات نه در ذات روش هرمنوتیک پولیتیک که بعضاً در درون متن مقدس نهفته است.[1]

اجتهاد و هرمنوتیک سیاسی

اگر همین منطق هرمنوتیک سیاسی دینی در تحلیل و تفسیر متن مقدس مسلمانان، یعنی قرآن کریم به‌کار گرفته شود، آنگاه محقق متوجه خواهد شد که قرآن از قابلیت هرمنوتیکی بالایی برخوردار است. به‌عبارت دیگر برای اعمال روش هرمنوتیک بر متن باید متن هم در کنار دانش محقق از قابلیت لازم جهت برداشتهای متنوع برخوردار باشد. این اصل در هرمنوتیک بسیار بنیادین است و امکان انجام هرمنوتیک در یک متن نشان غنای آن متن نیز می‌باشد. بسیار طبیعی است که در صورت نبود این قابلیت، امکان برداشتها یا تفاسیر متعدد از متن هم ناممکن خواهد بود. در نتیجه درصورت وجود دو عنصر: قابلیت متن و قابلیت مفسر، می‌توان از امکان یک هرمنوتیک موفق یا مطلوب سخن گفت. عنصر اول به تمامه در مورد قرآن متبلور است که در ضمن رسا و نظام‌مند بودن می‌تواند مورد هرمنوتیک نیز قرار گیرد. با این وجود عده‌ای مدعی نوعی عدم صراحت و گستردگی این کتاب مقدس در مقولهٔ سیاسی شده‌اند. البته این بدین معنا نیست که امکان هرمنوتیک سیاسی در این متن مقدس میسّر نیست، بلکه مراد آن است که یکی از دلایل کم‌رنگ بودن هرمنوتیک پولیتیک دینی در مقایسه با سایر کتب مقدس، به این مقوله بازمی‌گردد. به نظر برخی از متفکران معاصر دلیل دوم شاید وجود منبع «سنت» در کنار کتاب در نزد مسلمانان است که باعث شده تا مفسران، ظنی‌الدلالهٔ قرآنی را به قطعی‌الدلالهٔ روایی ارجاع دهند. این مسئله نیز به نوبهٔ خود سبب گردیده است تا بار تناقض هرمنوتیک سیاسی که در مورد کتب مقدس قبلی شاهد آن بودیم، به‌سوی سنت و تفسیر احادیث و روایات سرازیر شود. به این معنا که مسلمانان با

1. Javid, Mohammad _ javad, op., cit., pp.180-220.

تفکیک بین کتاب مقدس که مجموعه آیات وحی است و گفتار و کردار و تقریر آورندهٔ آن کتاب و در مرحلهٔ سوم، تفاوت قائل شدن بین سنت و تاریخ و تفسیر معاصران وحی و سنت، تا حدود زیادی توانسته‌اند عملاً هرمونتیک عقلی خویش را مستند به عقل و سند شرعی بسازند و از گستره و تکثر تفاسیر ضدونقیض در تأویل و تحلیل یک آیه یا یک جمله بکاهند. بنابراین می‌توان گفت که مسئلهٔ سوم وجود محکمات در قرآن است که هرمنوتیک مدرن به‌مدد عقل از امکان حمل متشابهات به محکمات برخوردار است. این نقطه امتیاز باعث گردیده تا محوری برای مدار تفسیر متن مقدس بوجود آید و از چندپارگی تحلیل و تناقض در تفسیر تا حدود زیادی جلوگیری شود. علت چهارم را به پدیدهٔ انسداد باب اجتهاد در بین بخشی از مسلمانان بازمی‌گردد که برای دوره‌های طولانی پیامبر درونی مؤمنان، یعنی عقل، از انجام رسالت خود بازماند. ملاک قرار گرفتن ظواهر، یکی از عمده‌ترین موانع تعقل و به تبع آن، اجتهاد در اسلام بوده است. برای همین منظور است که در اصطلاح فقها، قیاس و اجتهاد به رأی، از آن روی که مبتنی بر لوازم عقلانی تفسیر متن نیست، فاقد اعتبار است و پیروی از ظن و گمان در تفسیر متن هرچند هرمنوتیک می‌تواند باشد، اما هرمنوتیک دینی لقب نمی‌گیرد. نتیجه آن شده است تا با گذار از قرآن در دامن تحلیل حجیت سنت و تفسیر متن احادیث، نظریات مکاتب مسلمان تا حد افراط و تفریط نوسان پیدا کند. لذا در میان نحلهٔ فقهی دینی: حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی عملاً عقل را به‌مثابهٔ ابزار هرمنوتیکی تفسیر اخبار هم مقبول نمی‌دانند و با قرار دادن قیاس به‌جای عقل، عملاً راه را بر هر نوع هرمنوتیک سد کرده‌اند، درحالی‌که حجیت عقل از نظر شیعه مورد تأیید است و این خود می‌تواند به معنای تجویز نوعی خاص از هرمنوتیک باشد.

با مطرح کردن مقولهٔ اجتهاد در اسلام، اکنون جا دارد تا به جایگاه این ابزار در مطالعهٔ سیاسی از قرآن نظری بیندازیم، آنگاه از همخوانی این روش با هرمنوتیک سیاسی بپرسیم.

۱. هرمنوتیک پولیتیک و اجتهاد سیاسی

بسیاری از روشنفکران معاصر معتقدند که با هجرت پیامبر اسلامﷺ از مکه به مدینه در سال ۶۲۲ میلادی، اسلام عملاً به تاریخ سیاسی گام گذارد. گرچه در این دورهٔ تأثیرگذاری پیام‌آور وحی در مدینه، بسیاری مقررات اجتماعی و حقوقی در کتاب آسمانی قرآن طرح شد، اما این مقررات تنها دربرگیرندهٔ مناسبات درون خانواده و جماعت اسلامی بود و به عرصهٔ دولت هنوز راه نگشوده بود، با این‌حال همین مقررات، سنگ بناهای اندیشهٔ سیاسی اسلام را پایه گذاردند:

«در آن هنگام، اندیشه‌های بنیادین نهفته در قرآن، معطوف به وضعیت مشخص حاکم بر منطقهٔ عرب‌نشین بود. بنابراین، می‌توان گفت که مجموعهٔ اندیشهٔ سیاسی مستتر در قرآن برخوردار از یک بعد زمانی و مکانی است».[1]

اما اگر این فرض صحیح باشد که تاکنون مطالعات پژوهشگران در قرآن کریم کمتر منجر به دستاوردی ملموس در حل معضلات اجتماعی امروز جامعهٔ بشری ـ ضمن عنایت به این بعد زمانی و مکانی ـ شده است، این مسئله جدا از ناتوانی روشهای فهم قرآن، ناشی از فقر تحقیقاتی دراین‌باره نیز هست. امری که در نهایت منجر به تجویز برخی نسخه‌های هنجاری و ارزشی ناکار آمد شده است؛ چون استواری تحقیقات عموماً زمانی ارزش هرمنوتیکی به خود می‌گیرد که در قالب پژوهش تبیینی یا تحلیلی قرار گیرد و برای وصول به این مرحله، استخدام دو مرحلهٔ دیگر که لزوماً بار هرمنوتیکی ندارند ناگزیر است: اول، تحقیقات اکتشافی که معطوف به جمع‌آوری و تدوین داده‌های اولیه پیرامون موضوع خاص است و سپس در مرحلهٔ دوم، باید از تحقیقات توصیفی کمک گرفت که مبتنی بر برشمردن ویژگیهای خاص موضوع است. به عبارت دیگر، برای رسیدن به هرمنوتیک مدرن که مبتنی بر عقل و «چرایی» پدیده

---

۱. بخشی از سخنان محمد ارکون، نویسنده و روشنفکر الجزایری ـ فرانسوی که در سال ۲۰۰۵، ضمن معرفی کتاب خویش پیرامون اسلام در نمایشگاه بین‌المللی فرانکفورت بیان داشت.

است، اصولاً باید مرحلهٔ قبلی ــ که ناظر به «چیستی» و «چگونگی» موضوع قرآنیست ــ فراهم شده باشد. عدم رعایت این مراحل و قضاوتهای پیشینی پیرامون برخی موضوعات، عملاً می‌تواند فرصت ژرف‌نگری سایرین را نیز محدود سازد. یا ممکن است قرآن کریم به عنوان اساس مباحث علمی مسلمانان بعضاً ناخواسته تکمله‌ای بر سنت تلقی شود. این عدم محوریت علمی و «مهجوریت» ارزشی[1] به دو صورت دیگر نیز ممکن است عارض شود:

در شکل «عینی» آن، چنان قداستی به قرآن به‌عنوان کتاب الهی بخشیده شود که عملاً علاوه بر خود کتاب مقدس، مخاطبان آن، یعنی عامهٔ مردم نیز به حاشیهٔ متن رانده شوند و به تأمل در آن نپردازند. ویژگی این نگاه آن است که قرآن از فهم و اندیشهٔ عموم مردم دور خواهد ماند. ناتوان دانستن تدبر انسانها از تأمل در قرآن از امور مشترکی است که هم‌زمان در تناقض با اندیشهٔ اجتهادی دینی (لزوم تدبر در آیات الهی) و هرمنوتیک قدیم و جدید است. در فرض «علمی»، می‌توان چنان تقدّسی برای قرآن قائل شد که ساحت آن‌را برتر از آن دانست که به مسائل ناچیزی چون سیاست و قدرت و امور روزمره بپردازد. بنابراین، متن مقدس نیز می‌تواند همواره مقرون پیش‌داوری گردد و با برداشتهای سطحی از آن، عملاً از صحنهٔ اجتماع حذف و مغایر سیاست و دنیا شناخته شود. شاید دلیل بر قوت این بیان، عدم عرضهٔ یک کاوش علمی جدی در اثبات این تباین و یا عدم تباین دین و سیاست از دیدگاه هرمنوتیکی به کتاب مقدس باشد. نتیجه آنکه آن دسته از اندیشمندان که در پی اثبات این فرض از نگاه قرآن بوده‌اند، تنها با برداشت گزینشی از آیات قرآن در صدد برآمده‌اند تا پدیدهٔ سیاست را از دیدگاه قرآن نیز استخراج کنند و لذا قرآن در پژوهش اینان عمدتاً به‌عنوان یک متغیر وابسته تلقی شده است و نه متغیر مستقل. بنابراین، بررسی فضای مکانی و زمانی حاکم بر آیات و جمع‌آوری آیات مرتبط با این موضوعات، هرچند می‌تواند درآمدی بر تحقیق و تحلیلی هرمنوتیکی باشد، اما هرمنوتیک متن محسوب

---

۱. «يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً» خدایا قوم من از قرآن دوری جستند. سورهٔ فرقان، آیهٔ ۳۰.

نمی‌شود. این تحقیقات در بهترین وضعیت خود نوعی پژوهش اکتشافی هستند. این فرض علمی نیز در تناقض با هرمنوتیک خواهد بود، زیرا تحمیل جوابهایی پیش‌ساخته برای مفروضات ارائه‌نشده به متن مقدس، مخالف عقل علمی است.

۲. هرمنوتیک متن مقدس و داوریهای سیاسی

در هرمنوتیک متن مقدس نه لزوماً اثبات داوریها ملاک فهم است و نه رد قضاوتها، بلکه آنچه در این روش اساس کار است، به‌کار انداختن درک و عقل انسانی در فهم صحیح سخن متن است. این سخن می‌تواند سلبی یا ایجابی باشد. بنابراین، ردّ و دفع اتهام به متن نیز محتاج مطالعه و فهم متن است و این هر دو، جزء هرمنوتیک کتاب مقدس محسوب می‌شوند. برای مثال در مورد پدیده‌ای چون «مشروعیت سیاسی» در قرآن مطالعات اندکی صورت گرفته است؛ زیرا پاسخ به این پرسش، معطوف به قبول مفروض عدم تباین دین و سیاست و سپس قرآن و قدرت سیاسی است. ناگفته پیداست در اینجا مخالف می‌تواند مدعی شود که استخراج مبانی لائیسیته از قرآن نیز می‌تواند جزئی از هرمنوتیک سیاسی قرآن باشد. این هم صحیح است امّا به این شرط که از فرضِ نتیجه، قبل از تأمل و تفسیر خودداری شود.

مرحوم استاد علی‌اکبر غفاری هرچند لزوماً عنایتی به این مبحث از هرمنوتیک نداشته است، اما درعین‌حال در شیوهٔ ترجمه و تفسیر احادیث نکته‌ای دارند که بسیار نزدیک با منطق هرمنوتیک است؛ وی می‌گوید:

> «به نظر من اول باید کوشش کنیم که معنای حدیث را درست بفهمیم و معنای واقعی آن را درک کنیم، بعد آن را به لفظ فارسی بگوییم. در مواردی که مورد شبهه است و مراد می‌تواند متفاوت باشد، لازم است در برگرداندن آن الفاظ کاملاً دقیق باشیم؛ یعنی تنها این نباشد که ما از آنچه می‌فهمیم، اگر دیگری هم از آن چیزی می‌فهمد آن هم باشد».[1]

---

۱. «احیاگر میراثی از تشیع»، مصاحبه با استاد علی‌اکبر غفاری، پیام صادق، سال دهم، شمارهٔ ۵۶-۵۷، ص ۱۸.

رشید بنزین، نویسندهٔ روشنفکر فرانسوی، نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «قرآن را به روشی دیگر بخوانیم»، معتقد است که اسلام به عنوان یک دین که به انسان توجه دارد، انسان ساز خواهد بود و از مسیر جامعه و میان انسانها نیز گذر خواهد کرد. در این مسیر، فهم و درک ما از اسلام از راه تفسیر متن مقدس حاصل می‌شود:

«در این مسیر، هرمنوتیک یک راه انتخابی نیست، پرسشهایی از ابعاد مختلف روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، دین شناختی و [...] مطرح است که در نهایت باید پرسید چگونه می‌توان متنی را که در ارتباط با خداست تحلیل کرد».[1]

اما مفهومی از هرمنوتیک و به تبع آن، هرمنوتیک سیاسی که بنزین برای فهم قرآن مجید پیشنهاد می‌کند، همان هرمنوتیک ضعیف است که خواننده را فی‌نفسه مقید به وجود ذاتی در قرائت متن می‌کند. در این روش که چندان از شیوهٔ معتقدان مسیحی قرون پانزده و شانزده به دور نیست، برای انجام هرمنوتیک موفق باید به همان منطق فکری و فضای اجتماعی بازگشت که کتاب مقدس در آن استقرار یافته است؛ اما پس از مطالعه به این شیوه در مرحلهٔ دوم باید به سراغ سؤالات زمانه، از آن جمله مسائل سیاسی رفت و نظر قرآن را دراین‌باره جویا شد. بنابراین، روش، برای رسیدن به هرمنوتیک سیاسی باید از یک مرحلهٔ پلکان تاریخی ـ تحلیلی بالا رود؛ زیرا هرچند هرمنوتیک محدود به صرف متن‌خوانی نیست، با این‌حال یکی از عمده‌ترین دلایل نقصان مطالعات سیاسی در قرآن به نبود همین نوع هرمنوتیک و فقدان روشی مناسب در فهم متن مقدس بازمی‌گردد. در کنار این روش آنچه طبعاً موافق تفکر بسیاری از اندیشمندان و از جمله متفکران دینی نمی‌تواند باشد هرمنوتیک قوی هست. در اینجا زبان و هرمنوتیک محور و اساس فهم سیاسی اجتماعی است. به دیگر سخن هرمنوتیک

1. Rachid Benzine, Lire le Coran autrement? L'herméneutique : un chemin obligé, (partie 2 et fin), lundi 29 septembre 2003,
http://oumma.com/article.php3?id_article=715

و زبان واقعیت را منعکس نمی‌کند بلکه خود تشکیل‌دهندهٔ واقعیت است. در اینجاست که تطبیق و تفسیر متن مقدس با روش مذکور چندان مقبول متألهین نخواهد بود.

۳. تفسیر تدبّری و اجتهاد سیاسی

در پژوهش قرآنی، به‌خصوص در موضوع «سیاست» نیز اتخاذ نوع روش، بیش از احصای معلومات و اطلاعات قرآنی حائز اهمیت است. اینکه چه نوع روشی قادر خواهد بود ما را به فهم سیاسی و یا «مفهوم و مناط قدرت سیاسی در قرآن» رهنمون شود، بسیار ارزشمند است؛ زیرا برای این منظور، روش متواتر و مقبولی وجود ندارد و عمده روشها ابتکاری، شخصی و یا صوری‌اند. معضل یک چنین پژوهشی بیش از آنکه ناشی از جمع‌آوری اطلاعات باشد، به شیوهٔ جمع‌آوری و ورود در قرآن بازمی‌گردد. آیات سیاسی و آیات‌الاحکام سیاسی قرآن مملوّ از معلومات خامی است که عملیاتی کردن آنها برای موضوع مورد مطالعه، تنها در سایهٔ یک روش مناسب، قرین موفقیت خواهد بود. بنابراین، در درجهٔ اول باید به سراغ رهیافتی «اکتشافی» در راه کشف روش بود تا بهترین روش برای انجام این نوع پژوهش به‌دست آید. برخی اندیشمندان دراین‌باره روش «اجتهادی» را پیشنهاد کرده‌اند؛[1] عده‌ای نیز با اندکی تفاوت از آن به تفسیر «تدبّری» یاد کرده‌اند.[2] درعین‌حال تفسیر عقلی، تدبّری یا اجتهادی همواره به‌عنوان یکی از مشهورترین روشهای تفسیر قرآن کریم مطرح بوده است، که می‌توان آن را حدّ وسط بین دو نوع دیگر تفسیر، یعنی تفسیر به رأی (طبقهٔ افراطی) و تفسیر نقلی (طبقهٔ تفریطی) دانست.[3] این نوع تفسیر، برزخی میان حلّیت و حرمت یا بهشت وجهنم نیز هست و آنچه در این میان نقش اصلی را ایفا می‌کند، میزان

---

۱. ر.ک به: عباسعلی عمید زنجانی، مبانی و روشهای تفسیری قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۵.

۲. ر.ک به: مهدی بازرگان، پا به پای وحی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.

۳. عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۵۵.

تبحر مفسّر است؛ اما آیا این بهترین روش تفسیر کتاب مقدس، بهترین روش فهم متن مقدس نیز هست؟ و تا چه میزان این نوع فهم تفسیری از کتاب را می‌تواند به سطح عموم افراد جامعه تعمیم داد؟

مسلّماً از لوازم این نوع تفسیر تدبّری یا اجتهادی، لزوماً اعتقاد به تک‌قرائتی، تک‌تفسیری و یا حتی یقینی و دائمی دانستن برداشت خویش نیست. اما کارایی این روش (تدبّری) در پژوهش موضوعی (چون سیاست) در قرآن مجید محتاج ابزار دیگری نیز هست تا محقق را در مقابل دریای مفاهیم آیات حیران نگذارد. به دیگر سخن، روش تفسیری قرآن غیر از «روش تحلیلی» آن، می‌تواند بر اساس «موضوع آیات» باشد. تشخیص نوع آیه در طبقه‌بندی موضوعی، مشروط به کشف مفهوم خاص آن آیه خواهد بود. پس در ابتدا باید آیات مرتبط با موضوع را تمیز داد، آنگاه به تدبّر و مفهوم‌گیری در آنها پرداخت و در نهایت، مفاهیم کارآمد را در زمینهٔ موضوع به کار انداخت و از مجموعهٔ آنها مقصود قرآنی را دریافت. در این روش، چنان‌که علامهٔ طباطبایی ـ رضوان الله تعالی علیه ـ در مقدمهٔ تفسیر المیزان آورده است: «وَ نَستَوضِحُ مَعْنَی الایه منْ نَظیرَتها بالتَّدبُّر»، باید توضیح معنای هر آیه را از آیات قرینه و نظیر آن با تدبر به‌دست آوریم. ضابطه پیدا کردن نظیره هم برای هر آیه این است که عین کلمات یا کلمات هم‌خانوادهٔ کلماتی که آن آیه را تشکیل داده‌اند در آیه یا آیات دیگر به‌دست آوریم. برای مثال باید دید در مواردی صعب و یا جدید چون واژهٔ «قدرت» سیاسی یا «مشروعیت»، این کلمه با چه کلماتی همخوانی دارد یا هم‌خانواده است. مسلّماً واژه «مشروعیت» و یا «قدرت» سیاسی در قرآن وجود ندارد، ولی تعریف واژه‌ای چون مشروعیت پیوند ناگسستنی با توجیه «اطاعت» دارد، چنان‌که برخی از اندیشمندان سؤال مشروعیت را تنها در پاسخ به وجاهت اطاعت مطرح ساخته‌اند. بنابراین، واژهٔ «اطاعت» واژهٔ مختار ما در تبیین مفهوم مشروعیت سیاسی در قرآن خواهد بود که در مجموع ۷۴ بار در قرآن در سیاق مختلف به‌کار رفته است که ۹ مورد از آن آیات تکرار شده است. در مرحلهٔ بعد آیات به ترتیب شمارهٔ سوره‌های آنها از آخر به اول

مرتب شده‌اند و درموردی که دو یا چند آیه در یک سوره بوده است، آنها نیز از آخر به اول مرتب شده‌اند، زیرا دراین‌صورت، هم از نظم و ترتیب آسمانی که همگام با ترتیب سوره‌ها و آیات قرآن است استفاده شده است و هم از آیات مکّی به مدنی که دارای تفصیل بیشترند سیر کرده‌ایم.

در مرحلهٔ سوم، هر آیه را که دارای لغت «اطاعت» و یا سیاقهای آن بوده است، در سیاق «آیه» یا رکوعات آن، که دربرگیرندهٔ یک قالب معنایی است، مورد تجزیه و تحلیل و «مفهوم‌گیری» قرار می‌گیرد. درعین‌حال برای اینکه شائبهٔ وجود مفهوم مشروعیت در سایر واژگان سیاسی قرآن زایل گردد، واژه‌های محتمل و رقیب پس از تبیین لغوی در مفهوم قرآنی آن نیز باید بررسی شوند.

مجموعهٔ این فرایند را در حوزهٔ سیاسی می‌توان همان هرمنوتیک سیاسی در قرآن نامید. فرق آن با فیلولوژی را همان لایهٔ گذار از سطح و ظاهر کلمه به متن و هستهٔ تدبّری آن تشکیل می‌دهد؛ و فاصلهٔ این روش تا اجتهاد و اجتهاد سیاسی در قرآن به تعداد و میزان مستخدمین آن بستگی دارد. هرمنوتیک سیاسی را هر آنکه ارادهٔ فهم متن کند می‌تواند به کار گیرد.[1] دراین‌صورت است که هرچند داده‌های فهم او از متن را نیز می‌توان هرمنوتیک نامید و نمی‌توان گفت که هرمنوتیک وی غلط است اما درعین‌حال نمی‌توان آن را آخرین پلکان فهم و هرمنوتیک متن مقدس نیز نامید. مسلماً در روش اجتهاد، شروطی برای مجتهد نیاز است. در هرمنوتیک، شرایط به سطح فهم متن نزول می‌کند و هرچه ورود و درآمد به متن پرمغزتر باشد، هرمنوتیک به اجتهاد مصطلح در نزد علمای شیعه نزدیک‌تر خواهد شد. بنابراین، می‌توان اجتهاد سیاسی را هرمنوتیک پولیتیک دینی تکامل‌یافته دانست. هرچند این مرحله همچنان که در اجتهاد مطرح است

---

۱. در این روش باید عنایت شود که خواننده می‌تواند لزوماً بدون قصد داشتن انجام هرمنوتیک سیاسی به مطالعهٔ متن بپردازد. دراین‌صورت اگر فهم سیاسی از متن نمود، ناخواسته همان هرمنوتیک سیاسی را انجام داده است.

لزوماً یقین‌آور نباشد، اما خاصیت آن این است که با گشودن دروازه‌ای از فهم متن به‌سوی دریچه‌ای قابل فهم در امتداد است.

جمع‌بندی

امروزه کمتر رشته‌ای می‌تواند بدون مدد گرفتن از سایر علوم به تنهایی طی طریق کند و از عهدهٔ وظایف خود برآید؛ زیرا مشکلات و مسائل موجود کنونی بسیار پیچیده‌تر از گذشته است. شناسایی شایسته و پاسخ صحیح بدانها محتاج روابط کاری و روشهای علمی میان‌رشته‌ای است. هرمنوتیک به‌عنوان یک مبنا و روش فکری می‌تواند به‌راحتی به استخدام رشته‌های مختلف درآید. لذا این اندیشه که هر علمی روش خاص خویش را می‌طلبد ، مورد تأیید هرمنوتیک نیست. روش هرمنوتیکی، معتقد به تعمیم خویش در سایر حوزه‌هاست. در گذشته الهیات، فلسفه، حقوق، ادبیات و امروزه جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ و به عبارتی تمام علوم انسانی، رشته‌هایی قابل تفسیر و تعبیرند. این جهانی شدن فهم به این معنا نیست که عمل و عشق انسانی موضوع مطالعه و تفسیر نخبگانی است که این اجازه را به ما می‌دهند، بلکه مراد آن است که همه‌چیز را در هر لحظه تفسیر می‌کنیم.[1] در این میان نه علوم سیاسی و نه علوم اسلامی، نمی‌توانند از معرکه به دور باشند. اگر علوم اسلامی به روابط انسانی و فهم متقابل اعتنا دارد، و اگر علوم سیاسی به روابط ملی و بین‌المللی و احترام متقابل عنایت دارد، فهم هریک و اتصال این دو رشته به حلقهٔ مفقوده‌ای نیاز دارد تا زمینه‌های مفاهمه را در این روابط شناسایی کند. این حلقه نه صرفاً فن است و نه لزوماً هنر، اما می‌تواند هر دوی آنها نیز باشد. هرمنوتیک امروزه با اینکه هنوز به‌صورت علم مستقلی تعریف عام نیافته است، اما تقریباً خدمت عموم یافته است بدون آنکه بدان توجه شود.

---

1. Cf. **herméneutique** in
http://fr.encyclopedia.yahoo.com/articles/jb/jb_1750_p0.html;
www.memodata.com/traitement-langue/ **hermeneutique**/hermeneutique.html

از بین اقسام هرمنوتیک، هرمنوتیک پولیتیک، روشی است برای فهم پولیتیک، اما نه صرفاً علم سیاست، بلکه فهم روابط انسانی حاکم بر سیاست. به عبارت دیگر، هرمنوتیک سیاسی، روشی برای فهم سیاستی است که انسانها یا خدایان آنها نوشته، گفته یا تصویر کرده‌اند. هرمنوتیک سیاسی به‌دنبال این فهم دائماً در حال اجتهاد است. اجتهاد سیاسی، خود بخشی از همین هرمنوتیک است. در این منظر تنها متن سیاسی نیست که مورد تأمل قرار می‌گیرد، بلکه هر امر سیاسی قابل تفسیری به‌دنبال القای معنایی است که هرمنوتیک پولیتیک یا (اکنون به‌صراحت بگوییم) هرمنوتیک سیاسی پیش‌کسوت فهم آن است.

فهرست منابع

«احیاگر میراثی از تشیع»، مصاحبه با استاد علی اکبر غفاری، **پیام صادق**، سال دهم، شمارهٔ ٥٦-٥٧.

بازرگان، مهدی، **پا به پای وحی**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٧٤.

عمید زنجانی، عباسعلی، **مبانی و روشهای تفسیری قرآن**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٦٦.

Benzine Rachid, Lire le Coran autrement ? L'herméneutique : un chemin oblige, (partie 2 et fin), lundi 29 septembre2003,

http://oumma.com/article.php3?id - article=715

Boisset (Jean), Jean Calvin et la souveraineté de Dieu, Paris, éditions Seghers, 1964.

Bossuet, La politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte, Dalloz-Sirey, 2003

Bühler (Pierre), L'herméneutique sacrifiée sur l'autel de la pensée unique?: Quotidien suisse d'information et d'opinion édité à Genève, Paru le Samedi 03 Avril 2004.

Foucault (Michel), L'herméneutique du sujet Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2001, 540 p.

Foucault (Michel), Notes de lecture, par Tanguy Wuillème, GRICP, université Nancy 2, 02 / 2002.

Hobbes (Thomas), Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil, traduction et notes par Mairet (Gérard), Gallimard, Paris, 2000.

Luther, De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obeisance, trad. J. Lefebvre, Paris, Aubier Montaigne, 1973.

Moltmann (Jürgen), L'homme, Essai d'anthropologie chrétienne, trad. par A. Liefooghe, Paris, Cerf-Mame, 1974 (1971).

Nouis Antoine, H comme… Herméneutique : Interpréter le texte, in La Réforme, n° 3022, p. 5

Souletie (Jean-Louis), Les traits caractéristiques de l'œuvre de Moltmann, 2001-2005 Catho-Theo.net

Vigneault (Luc), *Le sens éthico-politique de l'identité narrative. Un essai d'herméneutique politique,* sciences humaines de l'UMCE. l'Université Laval, au Québec, décembre 2001.